دراسات
في الفلسفة الوجودية

تأليف

عبد الرحمن بدوي

دار الثقافة بيروت
لبنان

التطور الفلسفي

في النصف الأول من القرن العشرين

تيار الفكر متّصل لا يقبل الانقطاع ولا الاقتطاع ، وليس ثم روابط عليّةٌ بينه وبين الزمان الآلي بأيامه وأعوامه ؛ إنما القصور العقلي هو الذي يضطرنا إلى الترخّص في الاقتطاع — وهذا تحفّظٌ لا بد أن نبديه قبل السماح لأنفسنا بالتحدث عن التطور الفلسفي إبان النصف الأول من القرن العشرين ، وهو يقتضينا كذلك أن نمهّد له بمقدّماته وأصوله ، حتى يسترِدّ مكانه في الإطار التاريخيّ العام .

* * *

لم يكن في القرن التاسع عشر من الغباوة ما نعاه عليه ليون دوديه Daudet على الأقل في الفلسفة . فقد شهد النصفُ الأول منه بناء المثالية الألمانية يقوم على تشييده فشته Fichte (١٧٦٢ — ١٨١٤) بما انتهى إليه من القول بـ « الأنانة » Ich bin Ich وما يناقضها من « اللاأنا » Nicht-Ich وما يتركب من كليهما في الأنا من تعارض فيما بين الأنا المتجزّىء واللا أنا المتجزّىء ، مما يعني القول بجوهر أول أصيل واحد هو « الأنا » ، ما عداه إنما ينشأ من رفع الأنا الواقع في نفسه ، وهذا الواقع المرفوع يوضع بمثابة « لا أنا » هو في الحقيقة فعل من أفعال الأنا نفسه . فكل ما في الوجود من الأنا ، وإلى الأنا يعود . ثم قفّى على آثاره هيجل Hegel (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) بما قرره من منطق التطور ومن حقيقة المطلق . والمطلق عنده هو العقل والصورة Idee والروح ، هو الواقع العمل الذي يُنظهر نفسه في معرض الطبيعة ثم يعود منها إلى الروح على سياق التطور العقلي التالي : موضوع ، نقيض موضوع ، مركب موضوع ؛ والأخير هو بمثابة الوحدة العليا التي

تنطوى على الطرفين المتقابلين . والمطلق هو العقل المطلق ، هو الله قبل خلق الطبيعة والروح الفانية . والطبيعة هي خروج « الصورة » المطلقة عن ذاتها ، فليست حريةً إذن ، بل هي ضرورةٌ واتفاق ؛ وهي تصبو إلى استعادة الوحدة المفقودة ، وبلوغُ الوحدة هو الروحُ نفسها ، هو قيام « الصورة » المطلقة بذاتها .

وكان هـذان المذهبان بمثابة الإفضاء الطبيعي للمذهب النقدى الذى وضعه كَنْـت Kant .

وفي كنف هيجل ـ وإن انتهى إلى تحطيمه ـ نما مذهبُ مفـكر متوحِّد كان يحيا في عالمه الخاصّ الفريد ، وسيـكون له في تطور الفـكر الفلسـفي في القرن العشرين أخطر أثر ، ألا وهو سيرن كيركجور (١٨١٣ — ١٨٥٥) Sören Kierkeguard .

كان مسألة المسائل عند كيركجور كما قال في « يومياته » (بتاريخ أول أبريل سنة ١٨٣٥) هي « أن أجد حقيقة ، حقيقة ولـكن بالنسبة إلى نفسي أنا ؛ أن أجد الفـكرة التي من أجلها أريد أن أحيا وأموت » . فهـذه الفـكرة هي حيـاته نفسها ، وهي بسبيل تحقيق ممكناتها ؛ ولذا يجب أن تـكون نضالاً بين الذات وبين المطلق ، بين الله وبين العالم ، بين الواقع وبين المثـال ، بين اللحظة الحاضرة وبين مجموع الحياة ، بين الزمان وبين السرمدية ، بين العلم وبين الإيمان . وهـذا النضال سيطبع الوجود بطابعه الأصيل وهو أنه : الاختيار ، والتغـيّر ، والانفراد ، والذاتية ؛ وهو الهمّ المتصل : فالذات مهمومة بذاتها باستمرار ؛ وهو الشعور بالحرية ، وبالتالي بالخطيئة ؛ وهو الوجود في » الحضرة « وجهاً لوجه أمام الله . فالإنسان فرد فريد لا يمكن تـكراره ؛ لا يوضع تحت معنى أعمّ ، ومن هنا لا ينطوى في معنى مجرد . والوجود تناقضٌ ، لأنه نقطة التلاقى بين المتناهي واللامتناهي بين الزمني والسرمدي . فهو في فرديته المتناهية مغمورٌ في الزمان ، يسود

إلى نفسه ، ويدور حول نفسه مؤكِّداً لنفسه في عينيتها Concrétude وفرديتها Individualité . ولكن الوجود ، بوصفه حضوراً في اللامتناهي وفي السرمدية ، إنما يعود إلى الله ، إلى المطلق . وفي هذا التقاطع بين الفردية المنطوية على نفسها ، وبين الحضرة المشاركة في الرابطة مع الله ، يقوم الوجود المتوتر الحيّ بما ينطوي عليه من مخاطرة ، ووثبة ، وخطيئة — وكل هذه معانٍ أساسية تكوّن مقولات الحياة الوجودية عند كيركجور .

ولا حقيقة عند الفرد إلا ما يحياه وينفعل له ؛ ولهذا كانت كلُّ حقيقةٍ انفعاليةً عند كيركجور . وفي هذا يقول : « إن النتائج التي ينتهي إليها الانفعال Passion هي وحدها الخليقة بالإيمان ، هي وحدها المقنعة » (« الخوف والقشعريرة » ، ص ١٦٥) - لأن الحق هو ما يلتزم به المرء ويكون متأهباً للمخاطرة في سبيله . فإن شئت أن تعرف معيار الحق عند إنسان ، فعليك بملاحظة ما إذا كان يحياه دون تحفظ ويلتزم كل نتائجه.

والفرد جوهره الحرية ، الحرية التي تؤكد نفسها في مقابل ما عداها . والحرية اختيار مطلق . والاختيار ينطوي على النبذ ، مما يسمح للعدم بولوج الوجود ، ولهذا كان في الوجود هوة وثغرة لا يمكن ملؤها أبداً . والاختيار ينطوي على المخاطرة ، والمخاطرة تستدعي اليأس . ولهذا كان اليأسُ من العناصر الانفعالية الضرورية في تكوين الوجود . ولا سبيل إلى الخلاص من اليأس ، ولا معنى للخلاص منه ، لأن الخلاص من اليأس هو والعدم سواء ، إذ اليأسُ مصدر الشعور والتفكير ، مصدر التعالي الدائم : فمن لا ييأسَ مما فيه ، لا يطلب شيئاً أبداً ، أعني : لا يشعر ولا يفكر ولا يصبو .

وللحرية مقتضى انفعاليٌّ آخر هو القلق . والقلق نوعٌ من الدُّوار ، ونوعٌ من النور ، هو قوة نفسية ولكنها ذات سورة جنِّيَّة demoniaque غرارة ، والأصل في هذا القلق Angst هو شعور الفرد ، في فعله الحر ،

بالخطيئة الناشئة بالضرورة عن الاختيار لأن الاختيار نبذ للممكنات ، وعن طريق النبذ يتسلل العدمُ إلى الوجود ؛ ومن هنا جاءت الصلة الوثيقة بين العدم والحرية والقلق .

ذلك مذهب كيركجور في خطوطه العامة التي ستكون ينبوع الوحي للوجودية في القرن العشرين فلندعه الآن حتى نلتقي به مرة أخرى مع الوجوديين .

وفي مقابل المثالية الألمانية بفروعها العديدة وامتداداتها الهائلة — قامت الوضعية يحمل لواءها أوجيست كونت Auguste Comte (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) وكان يهدف من ورائها إلى الحدّ من غُلَواء النزعات الروحية ، وإن لم يكن هو من دعاة المادية ولا التجريبية المطلقة ، فهو قد أخذ على المادية نفسها :

(١) أنها غير علمية ، لأن المادية ترى في المادة موضوعاً غير مميز تتعاوره الظواهر ؛

(٢) وأنها في تفسيراتها ترد الأعلى إلى الأدنى .

على أنه يجب أن يلاحظ أن كونت قد تطور تطوراً شديداً من تجريبية تكاد تقرب من المادية — إلى وضعية تنحو نحو التوسع في التفكير العقلي على حساب الميدان التجريبي ؛ حتى انتهى به الأمر في خاتمة المطاف إلى القول بآراء لا يمكن ردُّها إلى المعرفة التجريبية وحدها ، مثل : قانون الأطوار الثلاثة الذي فسّر به تطوّر الفكر البشري من الطور اللاهوتي إلى الطور الميتافيزيقي حتى ينتهي إلى الطور العلمي الوضعي ؛ ومثل اعتقاده ثبات قوانين الطبيعة ، وقوله بسيادة الإيثار على الأثرة بوصف ذلك الصورة الطبيعية للنشاط الإنساني ، ودعوى الإنسانية بوصفها الموجود الأكبر Grand Etre ، وأن قيمتها أكبر من قيمة الأفراد .

وإلى جانب هذا التحفظ نقول : إن الوضعية التي أقام بناءها كونت ترمى إلى استبعاد ما بعد الطبيعة وإحلال البحث عن القوانين — بوصفها الروابط الثابتة بين الظواهر — محل تلك الميتافيزيقا . فلا حقيقة إلا الظواهر والظواهر تفسّر بالظواهر ، فلا مجال للإجابة بتفسيرات خارقة أو مجردة ، لهـذا يجب استبعاد العلل الغائية والعلل الأولى . والواقعة fait هي العنصر الوحيد الداخل في تركيب مادة العلم . وعلى العالم أن يبحث عن القوانين في كل فروع المعرفة التي يعنى ببحثها . وليكن مثله الأعلى المنهج المستخدم في الرياضيات والعلوم . وليس للعالم أن يتجاوز نطاق الوقائع المحسوسة ، ولا أن يستعين بالفروض غير المنبعثة من صميم المحسوسات

وقال كونت بنظرية الوسط او البيئة أو المحيط milieu في العلوم الحيوية ويقصد بالوسط : مجموع الظروف الخارجية بكل أنواعها ، التي تعين وجود الكائنات العضوية ، بحيث تكون الظواهر الحية كلها ناشئة عن تضافر الكائن العضوى مع الوسط .

وعلى آثار كونت سار كل من إميل لتريه Emile Littré (١٨٠١ – ١٨٨١) اللغوى الفرنسى المشهور ، الذى أخذ على كونت تطوره الأخير الذى يراه لتريه متنافياً مع الوضعية الحقة .

وفضل كونت إنما هو في إنشائه علم الاجتماع على أسس علمية تجريبيـة ، وهو ما تولى أنصارُه إكمال بنائه في القرن العشرين ، وأشهرهم : إميل دوركهيم Emile Durkheim (١٨٥٨ – ١٩١٧) وبوجيه Célestin Bouglé (١٨٧٠ — ١٩٣٨) ولوسيان ليفى بريل Lucien Lévy—Brühl (١٨٥٧ – ١٩٣٩) .

* * *

ذلك هو التراث الذى خلّفه القرن التاسع عشر فى جملته : مثالية ، ووضعية .

وجاء القرن العشرون ابناً عاقاً لم يكن همّه إلاّ الهجوم على القرن السالف . وعن هذا الهجوم اتخذ أبناؤه مواقفهم وحدّدوا مذاهبهم ، وهى مذاهب أو مواقف يمكن أن نميز فيها ثلاثة تيارات رئيسية :

(١) التيار الروحى ، ويمثله برجسون ، والنزعة التوماوية الجديدة ، وأصحاب فلسفة الروح وأشهرهم لوى لافل ورينيه لوسن René Le Senne ونيقولا برديائيف N. Berdiaeff .

(٢) التيار الوجودى ، وقد أسسه هيدجر ثم يسبرز ، ومن أشهر ممثليه : سارتر فى فرنسا ، وأبنيانو فى إيطاليا ، وأرتيجا إى جاسيت Ortega y Gasset فى أسبانيا .

(٣) التيار الفعل والعلمى ، ويمثله وليم جيمس W. James ، وفرديناند كننج اسكوت شلر F. C. S. Schiller وجون ديوى J. Dewey بوصفهم فعليين Pragmatistes بينما يمثل الواقعية الجديدة ج .ا. مور G. E. Moore وبرتراند رسل Bertrand Russell وألفرد نورث هويتهد Alfred North Whitehead

— ١ —

أما برجسون Bergson (سنة ١٨٥٩ ـ ١٩٤١) فقد أخذ عن الوضعية عنايتها بالوقائع ، لأنه لا يود أن يقيم مذهبه على الأفكار ، بل على الوقائع ، لكنه ينتهي إلى عكس ما يذهب إليه الوضعيون . والفكرة السائدة ومركز المنظور في كل مذهبه هي فكرة الوجدان بوصفه ملكة الإدراك ، ثم فكرة المدة durée بوصفها نسيج الواقع الحيّ .

أما الوجدان intuition فقد عرّفه بأنه « ذلك النوع من المشاركة العاطفية التي بها ينتقل المرء إلى باطن الموضوع لكيما يصبح شيئاً واحداً هو وما في الموضوع من مفرد، نسيج وحده ، وبالتالي ، لا يقبل التعبير عنه » (« الفكر والمتحرك » ص ٢٠٥) . وبالرغم من هذا التعريف فلا يزال معنى هذه الملكة وإمكان وجودها موضوعاً لكل شك . أما نظريته في المدة فناشئة عن نظريته في الحياة بوصفها التغيُّر الدائم والخَلْق المتصل : « فالوجود بالنسبة إلى الكائن الواعي هو التغيُّر ، والتغير هو السير في النضج ، والسير في النضج هو أن يخلق الموجودُ ذاتَه بلا انقطاع » (« التطور الخالق » ص ٨) . وهذا الموجود الحيّ المتغير الخالق المتجدد هو الزمان ، وما عداه فهو المكان . فالزمان معناه : المدة الفعلية ، والكثرة الكيفية ، واللاتجانس ، والتوالي ، والكيف ، والتغيُّر ، والبطون أو المحايثة Immanence ، والاتصال النفسي ، واللاامتداد ، والنفوذ المتبادل والتلقائية ، والحرية والتطور الخالق ، والشعور ، والروح . أما المكان فمعناه : الامتداد ، والعدد ، والتجانس ، والمعية Simultanéité; ، والتتالي ، والكم ، والسكون ، والخروج ، والانفصال ، واللاتداخل ، والضرورة ، والآلية ، والمادة ؛ فالزمان والمكان إذن على طرفي نقيض ، ومن كليهما يتكون نسيجُ الوجود عامة :

والمدة الخالقة هى فى جوهرها حرية ، لأن التغير يقتضى الحرية ، ولكنه لا يقصد منها الحرية الأخلاقية ، إنما الحرية عنده وسطٌ بين المعنى الذى يفهم به هذا اللفظ عادةً ، وبين معنى الاختيار Libre arbitre . فهو يرى أن الحرية هى ، من ناحية ، أن يكون المرء هو ذاته تماماً وأن يعمل وفقاً لذاته ، أى الاستقلال بالذات فى مقابل ماليس إياها ، ولكنها ليست السوية indifférence ، أى القول بإمكان الضدين على السواء .

والحياة عنده استمرارٌ لسورة élan واحدة انقسمت بين خطوط للتطور متباينة . وهى بمثابة فرد واحد ينمو على الدوام ، ولكنّ مسار التطور ليس واحداً وكأنه مسار كرة أطلقها مدفع ، بل هو أشبه ما يكون بمسار قنبلة انطلقت وسرعان ما انفجرت وتناثرت أجزاؤها التى هى قنابل أيضاً سرعان ما تنفجر وتتناثر ، وهكذا باستمرار .

ذلك مذهب برجسون فى الوجود والحياة ، انتظر الناس طويلا أن يتوجه بمذهب فى الأخلاق ، فطلع عليهم فى سنة ١٩٣٢ بكتابه المشهور « ينبوعا الأخلاق والدين » . وفيه أدار مذهبه الأخلاق على محور التفرقة بين « الجماعة المغلقة » و « الجماعة المفتوحة » . و . « الجماعة المغلقة » هى الجماعة التى فرضتها الطبيعة علينا وحدتنا إلى الانخراط فيها غريزةُ الاجتماع . وهى جماعة محدودة الأفراد مهما كان اتساعها ، مثل الأمة . والأمة لا تهدف إلى الإنسانية ، « وبين كلتيهما من البُعد ما بين المحدود واللامحدود ، والمغلق والمفتوح » (ص ٢٥) . اما الجماعة المفتوحة فهى الإنسانية عامة . هى النزوع إلى تحقيق مَثَلٍ أعلى . وأفرادها هم الممتازون من الحكماء والأولياء . وفضائلها هى الوفاء وبذل الذات ، والاستعداد للتضحية والإحسان . والإلزام فى أخلاق الجماعة المغلقة ينشأ عن ضغط عناصر المجتمع بعضها على بعض ؛ وفى الجماعة المفتوحة ينبثق الإلزام من قوة النزوع والسَّورة .

ويناظر هذين النوعين من الأخلاق نوعان من الدين : الدين السكونى statique والدين المحرك dynamique . والأول يصدر عن الوظيفة المبدعة للأساطير مما يولّد التهاويل والخرافات والمعتقدات ؛ أما الثانى فينبثق من السورة الحيوية المتصلة ، من نزوع الحياة إلى الخلق ، عن التطور الخالق . وبها كان مولد الدين المحرك فى التصوف ، بوصف التصوف استمراراً للفعل الإلهى وخلقاً متصلا وعشقاً . « والعشق الذى يستولى على الصوفى الكبير ليس مجرد عشق إنسان لله ، بل هو عشق الله لجميع الناس . فعن طريق الله وخلال الله يعشق الإنسانية كلها عشقاً إلهياً » (ص ٢٤٩) .

* * *

وهكذا انتهى برجسون إلى نوع من التصوف العالى توج به تطوره الروحى ، مما قرّب بينه وبين أصحاب النزعات الدينية ، حتى استعاروا منه بعض لغته ومعانيه . وقد ظهرت هذه النزعات الدينية فى اتجاهها الفلسفى على نحوين : نحو كاثوليكى ، ونحو بروتستنتى . فالاتجاه الكاثوليكى قد بدأ تحت تأثير الرسالة البابوية الجامعة encyclique التى صدرت فى سنة ١٨٧٩ بعنوان « الأب السرمدى » patris aeterni ومضمونها يرمى إلى جعل مذهب القديس توما الأكوينى هو المذهب الفلسفى الرسمى للكنيسة الكاثوليكية . فقامت النزعة التوماوية الجديدة يمثلها فى فرنسا سرتيانج Sertillanges وجريجو لاجرانج Garrigou Lagrange ، وليس فيها من جديد إلا صياغة أو تفسير معانى المذهب التوماوى ببعض معانى فلسفة برجسون أو المذهب العقلى

وأبرز شخصية فى هذه الحركة كلها موريس بلوندل M. Blondel ويتلوه جاك ماريتان Jacques Maritain — والأول أقرب إلى بسكال ، والثانى يمثل متزمت للمذهب التوماوى بعيداً عن تأثير برجسون . — أما

الاتجاه البروتستنتي فيمثله كارل بارت Karl Barth (ولد سنه ١٨٨٦) الذي وضع هو وجوجارتن Gogarten وتورنايزن Thurnaysen واميل برونر Brunner مذهباً في اللاهوت البروتستنتي يستمدوحيه من كيركجور، ويرى إلى توكيد معاني اللامعقول، والهوة بين المتناهي واللامتناهي، والتوتر بين الله والإنسان — حتى يقيم دين « ابتعاد » Abkehr ينكر إمكان كل «تقريب» بين الله وبين الإنسان يصدر عن الإنسان نفسه، إنما الله وحده هو الذي يقدر على أن يعبر تلك الهوة ويخلص الإنسان بإفناء كل ما هو متناه، وفقاً لقول مارتن لوتر Luther : « لو شاء الله أن يحيينا قتلنا » . — وفي هذه الحركة طرافة وغرابة وعمق تفكير أكبر بكثير يحيينا، قتلنا» . — من التوماوية الجديدة .

— ٢ —

وفي أمريكا حيث الصناعة الفنية technique تسيطر على الأفكار نشأ المذهب العملي Pragmatisme بفضل شارل سوندرز بيرس Charles Saunders Peirce (سنة ١٨٣٩ — ١٩١٤) ، وكان المؤسس الحقيقي له هو وليم جيمس (سنة ١٨٤٢ — ١٩١٠) الذي نشر المذهب ووهبه القوة الدافعه ؛ وكانت الحركة في الأصل رد فعل موجها ضد النزعة الهيجلية الإنجليزية ممثلة في برادلي Bradley ومتجرت Metaggart وبوزنكيت Bosanquet .

وقد حمل لواءها من بين الإنجليز فردنند اسكوت شلر (سنة ١٨٦٤ — ١٩٣٧) الذي دعا إلى إقامة مابعد الطبيعة على أساس ما هو تجريبي ، وبالتالي على أساس العلوم الدقيقة والتجربة الإنسانية ، ويرى أن أساس الحياة كلها هو الأنا الشخصي ، وأن الفرد هو مفتاح لغز العالم ، ولكنه لاينتهي مع ذلك إلى الفردية المطلقة ، بل يربطها بالمجموع .

وخلاصة المذهب أن العقل والعلم والتفكير عامة هي في خدمة الحياة وأنهـا أدوات للكفاح في الحياة ، ومن هنا سمي باسم مذهب الأداة

Instrumentalism خصوصاً عند جون ديوى ، والحق ، تبعاً لهذا ، هو ، ما يؤدى إلى تحقيق فعل ، وما يشير إلى باعث على فعل تقتضيه الحياة . فالحق يتحقق صدقه بنتائجه العملية . ولا يجد المذهب غضاضة فى أن يتبع العقل أو الحس ، التجربة الحسية أو التجربة الدينية سواء ، ما دامت تؤدى إلى نتائج عملية ثمينة . « فالحقيقة التى يقبلها العمليون هى ، وهى وحدها ، ما يقتادنا إلى فعل الأفضل ، وما يتفق خير اتفاق مع كل جزء من أجزاء الحياة ، وما يقبل الاتحاد والاتساق مع مجموع التجارب على خير نحو » (وليم جيمس) « والحقيقة هى ما يعطى الرضا » (ف . هـ . ك . شلر) .

وإلى جوار هذا المذهب قامت فى إنجلترا محاولة لوضع واقعية جديدة تولى زعامتها برتندرسل B Rdussell (ولد سنة ١٨٧٢) وألفرد نورث هوايتهد A N Whitehead (ولد سنة ١٨٦١ وتوفى سنة ١٩٤٧) وتمتاز هذه الحركة بالعناية بمشكلة ونقد المعرفة ، كما تمتاز بإشادتها بالعلم ، خصوصاً الرياضيات والفزياء الجديدة .

— ٣ —

وهنا نصل إلى المذهب الذى يُعد الفلسفة الجديدة الوحيدة التى أبدعها القرن العشرون ، إلى جانب فلسفة برجسون ـ فقد رأينا أن المحاولات الأخرى كانت تجديداً لمذاهب قديمة ، أكثر منها وضعاً لمذهب جديد . ونعنى بها : الوجودية Existentialisme التى تحتل اليوم مركز السـيادة المطلقة فى الفـكر الفلسفى العتيد .

وهنا لا نستطيع أن نقدم إلا صورة مجملة جداً لخصائص هذا المذهب خصوصاً وهو ، كما وصفه أحد أتباعه وهو جبريل مارسل G. Marcel ، مثله مثل المروحة يتشعب شعباً بعيدة التباين ، ولكننا نستطيع أن نميز فيه شعبتين رئيسيتين :

(١) الوجودية الحرة ، (٢) الوجودية المقيدة ؛ والأولى حرة من كل المعتقدات الموروثة ، والثانية تشد نفسها إلى عقيدة ، ويمثل الأولى هيدجر Heidegger وفى إثره أبنيانو Abbagnano فى إيطاليا الذى يسمى وجوديته الوضعية Esistenzialimo Positivo ، ثم جان بول سارتر J.P. Sartre فى فرنسا . والثانية يمثلها كارل يسبرز Karl Jaspers (ولد سنة ١٨٨٣) وجبريل مارسل (ولد ١٨٨٩) . وكلتا النزعتين تعترف بكيركجور بوصفه الأب الروحى للوجودية بكل اتجاهاتها ، وإن كانت الشعبة الثانية أقرب صلة إليه ، وكثيراً ماتهيب به .

والوجودية بكل معانيها تتفق فى القول بأن الوجود يسبق الماهية ، فماهية الكائن هى ما يحققه فعلا عن طريق وجوده ، ولهذا هو يوجد أولا، ثم تتحدد ماهيته ابتداء من وجوده . وتتفق كذلك فى أن الوجود هو فى المقام الأول الوجود الإنسانى ، فى مقابل الوجود الموضوعى الذى هو وجود أدوات فحسب ؛ وفى أن هذا الوجود متناه ، وسر التناهى فيه هو دخول الزمان فى تركيبه . وعندها أن العدم عنصر جوهرى أصيل يدخل فى مقومات الوجود . والعدم يكشف عن نفسه فى حال القلق Angst ، التى هى الحال الوجودية من الطراز الأول .

والإنسان حر ، يختار ، وفى اختياره يقرر نقصانه ، لأنه لا يملك تحقيق الممكنات كلها . والذات الوجودية تسعى بين الإمكان — وهو الوجود الماهوى Existenz — وبين الواقع وهو الوجود فى العالم In-der-welt-sein . والذات تعلو على نفسها بأن تنقل من الممكن إلى الواقع فتحقق ما ينطوى عليه . وفى هذا التحقيق تخاطر ، لأنها معرضة للنجاح والإخفاق ؛ ومن المخاطرة risque تولد ضرورة التصميم . وهذا التحقيق ضرورى ، لأن الوجود لا يكتفى نفسه . واللحظات العليا للوجود هى تلك التى يكون فيها الوجود مهدداً فى كيانه الأصيل ، مثل لحظات الموت وما إليها .

وعن نتائج هذه المعانى المشتركة بين كلتا الشعبتين يقوم الخلاف : فالشعبة الحرة ترى الوجود مأساة جائعة لا معنى لها تأخذ بخناق الإنسان . والشعبة

المتيدة ترى الوجود هو الله الذى يسكننا . الأولى ترى فى الغير مصدر عذاب الذات ، فتقول إن « الجحيم هو الغير L'enfer c'est les autres » على حد تعبير سارتر (ولد سنة ١٩٠٥) فى مسرحية « العالم المغلق » (أو « بين جدران أربعة » أو « الجلسة السرية ») Huis—Clos ، أما الوجودية الدينية ، فتقول بالمشاركة وبالمحبة . والأولى تقول بأن الوجود أسلم إلى نفسه كما يقول هيدجر (ولد سنة ١٨٨٩) ، وحاله حال لزوجة viscosité متوسطة بين حال العدم أو سيلان الحرية ، وبين ما هو فى ذاته ، هذا الملاء المتكتل المعتم على حد تعبير سارتر . أما الشعبة الأخرى فترى الوجود متجسداً وله معنى ، وأن حولنا هالة من الغائية نشارك فيها ونفضلها .

لابد أن يتحقق مصير الإنسان ، وفقاً لكل مقتضياته ومطامحه المستمرة ، فى نظر جبريل مارسيل (ولد سنة ١٨٨٩) . والوجود عند الأولين لا ينفتح إلا على نفسه أو على العدم ، وكلاهما سواء . أما عند الآخرين فينفتح على علو لم يحدده يسبرز ، فى حين ربطه مرسل بنزعته الكاثوليكية (وقد كان فى الأصل بروتستنتياً ثم تحول إلى الكاثوليكية) أى بفكرة اللطف الإلهى ؛ كيف هذا ؟ هذا هو السر الوجودى mystère ontoligoque الذى يريد مرسل أن يهمس به — عبثاً — فى شعورنا .

ولكن اللطف فضل لا يمنح إلا للمصطفين ، فليؤمن به من استأنس معنى الاصطفاء فى نفسه . أما الذين لم يستشعروه فيقولون : نحن نحمل عبء وجودنا الرهيب وننخرط فى سلكه ذى السبعين ذراعاً ، دون أن نجد له معنى ولا مبرراً ، متقبلين ، وقد أسلمنا أنفسنا إلى مصائرنا ، ما فى الوجود من يأس وقلق وخطيئة وفناء وموت ومخاطرة ، راضين بأن نحيا فى هذا الجحيم ، أعنى فى هذا الوجود مع الغير والناس ، رافعين إلى القمة تلك الصخرة الكبرى التى ما تكاد تقترب من القمة حتى تنهار من على بأقصى شدة ، فنعاود جهودنا — عبثاً — فى غير انقطاع ، شأننا شأن سيسوفوس ، كما تزعم أسطورته . وهذ الصخرة الكبرى هى الحياة ، هذه المرأة اللعوب الغدارة كما قال نيتشه ، وفى غدرها كل سحرها .

خلاصة الوجودية

الوجودية أحدث المذاهب الفلسفية ، وفي الوقت نفسه هي من أقدمها .

أحدثها لأن لها مركزَ الصدارة والسيادة في الفكر المعاصر ، وهي أصدق تعبير عن حالة القلق العام الذي تملّك العالمَ الشعورُ الحادُّ به بعد الحرب العالمية الأولى ثم الثانية . فلقد كان لهذين الحادثين أثر بالغ في إشعار الإنسانية بالمعاني الكبرى التي تؤلف نسيج وجودها ، وفي وضعها بصورة كلية أمام أكبر مصدر من مصادر قلقها ، وأعني به الفناء الشامل الذي ينتظم الشعوب بأسرها ، مما ولّد إحساساً بالمأساة استغرق شعورَ كل فرد من أفرادها . لقد كانت الحروب في الماضي يقتصر أثرها على بقعة من الأرض محدودة تضم عدداً من الناس محدودين ، على حين يظل الباقي في طمأنينة مسترخية تفقد فيها النفس الشعور بالقلق وبالمأساة .

ولما كان العالم يسير قدُماً كل يوم نحو التكافل التام بين كل أجزائه مما يؤدي إلى اشتراكها جميعاً في الأمور العامة التي تطرأ عليها والأحداث الكبرى بين والصغرى التي تمرّ بها ، فإن الشعور بالمسئولية الكلية ، وبالتالي : بالقلق الناشيء عنها ، يزداد اتساعاً حتى ليوشك أن يشمل كل فرد ، وعما قريب سيكون من نتائج استخدام القنابل الهيدروجينية وما إليها من ألوان الدمار الشامل مما سيبتكر الجديد منه باستمرار - نقول إنه سيكون من نتائج هذا كله أن تواجه الإنسانية كلها ، كتلةً واحدة ، مشكلة مصيرها المشترك ، فتفكر في الموت العام الذي ينتظرها كلها ، ويستبد بها القلقُ من جرّائه وكأنه شعور بالقلق عامٌ لن يعفى منه إنسان .

والقلق والمسئولية وموقف الإنسان في العالم والحرية والفعل الخالق : هذه كلها هي المعاني الكبرى التي تنطوي عليها الوجودية . ولهذا فإن

تطور الإنسانية يسير فى اتجاه الوجودية حتى لنستطيع أن نقول إنها ستظل لأجيال وأجيال متطاولة أصدق تعبير عن هذه المرحلة الأخيرة من مراحل تطورها على مر الزمان اللانهائى .

* * *

والوجودية أيضاً من أقدم المذاهب الفلسفية لأن العصب الرئيسى للوجودية هو أنها فلسفة تحيا الوجود ، وليست مجرد تفكير فى الوجود . والأولى يحياها صاحبها فى تجاربه الحية وما يعانيه فى صراعه مع الوجود فى العالم . أما الثانية فنظرٌ مجرد إلى الحياة من خارجها وإلى الوجود فى موضوعه . ومن هنا كان من الممكن أن نجد البذور الأولى لهذه الفلسفة التى تحيا الحياة وتجد الوجود لدى بعض المفكرين والفلاسفة من أقدم العصور ، وهم أولئك الذين أحالوا تجاربهم الحية إلى معان فلسفية ، ونذكر منهم فى العصر اليونانى سقراط ومن قبله برمنيدس ثم أفلوطين ؛ وفى العصر الوسيط الإسلامى الحلاج والسهروردى المقتول ، وفى العصور الوسطى الأوربية القديس أوغسطين ، وفى مستهل العصر الحديث بسكال . بيد أن ما لديهم ليس إلا لمعات خاطفة وبوادر لامعة انتشرت فى ثنايا اتجاهاتهم ولا تؤلف تياراً واضحاً ، فهيهات أن تكون مذهباً !

ولهذا فإن الأب الحقيقى الأول للوجودية ليس واحـــداً من هؤلاء ، بل لا بد أن نصل إلى النصف الأول من القرن الماضى لنجده ، وهو سيرن كيركجور المفكر الدانيمركى الذى ولد سنة ١٨١٣ وتوفى سنة ١٨٥٥ فى كوبنهاجن .

شاهد كيركجور الفلسفة النظرية وقد بلغت أوج بلبانها عند هيجل (توفى ١٨٣١) الذى شيد بناء فلسفـيًا شاهقاً عقلياً كله ، تتألف مواده من مفهومات أو تصورات عقلية مجردة يربط بينها منطق محكم هو

الديالكتيك ، وتسوده الروح المطلقة الكلية التي تفض مضمونها على مر الزمان دون أن تتأثر في الواقع بلحظات الزمان . كل ما هو موجود هو عقلي ، وكل ما هو عقلي هو موجود . والروح المطلقة لا احتفال لها بالأفراد فما هؤلاء إلا أدوات في يدها . ولئن كانت حركة الديالكتيك تقتضي التعارض والتضاد ، فإن ثمة عمليةً هي عملية الرفع Aufhebung كفيلة بعد هذا بالقضاء على التعارض والتضاد ، وبالعودة إلى حالة الاتزان بعد التوتر ، والسلم بعد النزاع ، والطمأنينة بعد القلق ، وإذا بروح تفاؤل هائلة تسود هذا البناء كله فتنسى القلق والأسى والموت والعدم وتنفيها أو تكاد من الوجود .

فثار كيركجور في وجه هيجل قائلا : « لا يمكن أن يكون ثمت مذهب في الوجود [(١)] » لأن المذهب يقوم حائلا بين الفيلسوف وبين الموجودات ، « والفلسفة ليست أقوالا خيالية لموجودات خيالية ، بل الخطاب فيها موجه إلى كائنات موجودة » (الكتاب نفسه ، ص ٨٠) ، ولهذا فإن الفلسفة الحقة ليست بحثاً في المعاني المجردة ، بل في المعاني التي من لحم ودم إن صح هذا التعبير . فمثلا : « الموت » ليس مشكلة فلسفية ، بل المشكلة هي « أني أموت » ، وفارقٌ هائل بين أن أبحث في « الموت » بوصفه معنى عاماً مجرداً ، وبين أن أبحث في « أني أموت » . فيجب إذن ردُّ المسائل إلى الموجودات ، والنظر إليها بوصفها موضوعات يعانيها الموجود نفسه ، وإذن فالذات الموجودة أو الذات الوجودية ، لا العقل المجرد ، هي التي يجب أن تكون العامل في إيجاد الفلسفة .

وهذا يفضي إلى توكيد الفرد ، في مقابل المعنى الكلي ، والفرد الذي

---

(١) كيركجور : « حاشية » ص ٧٨ ؛ ترجمة فرنسية ، الناشر جاليمار .

هو الذات فى مقابل الموضوعات الخارجية ، والفرد الذى هو بذاته عالم بكل إمكانياته فى مقابل الغير الذين هم فى الواقع جحيم بالنسبة إليه كما سيبين من ذلك سارتر فى مسرحية « الجلسة السرية » ، ولا معنى بعد هذا إذن للروح المطلقة وما إليها من كليات مجردة خاوية من كل معنى واقعى فعل .

هذه الذات المفردة ، ما أخص خصائصها ؟ الاختيار بين الممكنات التى تنطوى عليها وتستطيع أن تحققها . ولكن الاختيار يقتضى الحرية ، فلا اختيار حيث لا حرية ، والاختيار أيضاً يجر بالضرور إلى المسئولية : لكن لماذا يضطر المرء إلى الاختيار ؟

لأنه لابد أن يفعل ، إذ الفعل هو معنى الوجود ، وبغيره لا يوجد الفرد ، ولكى يفعل لا يستطيع أن يفعل كل الممكنات ، بل لابد له أن يختار وجهاً من أوجه الممكن ، فالطالب الحاصل على شهادة إتمام الدراسة الثانوية لا يستطيع أن يختار كل الكليات الجامعية ، والمعاهد العالية والأعمال الحرة فى وقت واحد معاً ، بل عليه أن يقتصر على كلية واحدة أو اثنين إن جاز وعلى بعض الأعمال الحرة لا كلها . وإذن فالاختيار ضرورى لإمكان الفعل .

لكن الاختيار معناه نبذ إمكانيات أخرى موضوعة أمام الإنسان ، ولهذا كان الاختيار ينطوى على مخاطرة لأن المرء يجازف باختيار وجه أو وجهين من أوجه الممكنات العديدة ، ولهذا أيضاً يبقى نوع من العدم فى داخل نسيج الذات تمثله هذه الإمكانيات التى لم يستطع أن يحققها ، ومن هنا قال كيركجور إن الاختيار يجر إلى الخطيئة ، وإلى المخاطرة ، والمخاطرة بطبعها تؤدى إلى القلق : قلق « على » الإمكانيات عامة ، وقلق « من » الوجه الذى اختاره الإنسان منها ، فهذا قلق « من » وقلق « على » ، وهذا شبيه بالدوار الذى يصيب المرء حينما ينظر فى هاوية . « فمن يوجه بصره إلى هاوية يأخذه الدوار . لكن العلة ليست فى الهاوية بقدر ما هى فى البصر :

وإلا فلماذا ينظر فى الهاوية ؟ » ولهذا فإن الشعور بالقلق شعور مشترك مزدوج متضاد . فهو نفور عاطف ، وهو عطف نافر ، يتجذب إليه الإنسان وهو ينفر منه ، وينفر منه حين يتجذب إليه .

ولهذا وضع كيركجور الاسس الأولى للوجودية «فالإنسان» بوصفه الذات المفردة ، هو مركز البحث ؛ وأحواله الوجودية الكبرى مثل الموت والخطيئة والقلق والمخاطرة الخ هى المقومات الجوهرية لوجوده ، والحرية والمسئولية والاختيار هى المعانى الكبرى فى حياته ، وعلى هذه الأسس أقام هيدجر ثم يسبرز بناء الوجودية بعد أن تأثرا خصوصاً بمذهب الظاهريات الذى وضعه هسرل (+ ١٩٣٨) وهو منهجاً أكثر منه مذهباً ، قصد منه صاحبه إلى رفع الفلسفة إلى مستوى العلوم الدقيقة . وذلك بجعلها بحثاً فى المعانى والماهيات الخالصة ، ومجالها الشعور الخالص المطلق الذى فيه يمكن البحث عن الأصول الأولية لكل الظواهر : فظاهرة اللون أو الصوت أو غيرهما لها فى الشعور الخالص ماهية أصيلة .

والتركيب الرئيسى فى الشعور هو « الإحالة » : فكل ظاهرة تحيل إلى شيء ، وفيها معنى شيء . والهدف الأول لمذهب الظاهريات هو استعادة حقيقة الموضوع الذى للظواهر بدلا من إرجاعها أو حلها إلى ظواهر نفسية كما فعل علم النفس فى أواخر القرن الماضى .

واعتماداً على هذا المنهج الفينومينولوجى جاء هيدجر الفيلسوف الألمانى المولود سنة ١٨٨٩ فأقام فلسفة فى الوجود مبنية على تحليل الوجود العينى المفرد . والسؤال الأكبر هنا هو : لماذا كان ثمت وجود وليس عدم ؟ والمسألة ليست بحثاً عن الوجود بما هو وجود ، بل عن السائل للوجود هو نفسه . وإذا حلل السائل نفسه ووجوده ، وجد أن الصفة الرئيسية هى مجرد وجوده فهو موجود أولا ، ثم يتعين بعد ذلك بكذا وكذا من الصفات والأحوال . وإذن فالوجود أسبق من الماهية وهذه القضية هى القضية الأساسية العظمى

فى كل الوجودية ، أعنى أن الوجود سابق على الماهية . والصفة التى تتلو ذلك هى أن الوجود هو أولا وجودى أنا السائل . وليس هـذا الوجود حالة أو جزئية تنتسب إلى وجود بوجه عام أو إلى كلى هو الوجود المطلق ، بل الوجود فى جوهره وأصله هو وجودى أنا ، أنا الذات المفردة . ولهذا يجب أن يبدأ البحث منه . وعلينا إذن أن نبحث فى « هـــذا الوجود » أو باصطلاح آخر فى « الآنية » Dasein ، أو الوجود المتحقق العينى .

وأول ما تتصف به الآنية هو الوجود ـ فى ـ العالم ، أعنى وجود الذات فى عالم ليس إياها . وهـذا العالم يبدو لها مجموعة من الأدوات تستخدمها الذات فى تحقيقها لإمكانياتها . فلا وجود للأشياء إلا بوصفها أدوات . والأداة بطبعها تحيل إلى غيرها ، فالإبرة تحيل إلى الخيط وإلى الثوب وإلى الرُّقعة الخ . ولهذا فإن العالم يتصف بصفة الأداة .

كذلك قلنا إن الآنية هى « وجود فى » ـ أى أن من صفاتها الجوهرية أنها عاطلة أو فى حالة تعين مع الغير . فليس ثمّة ذات مفردة معطاة وحدها . بل كل ذات تفترض بطبعها الغير الذى تساكنه وتوجد معه . وهـذا الغير يستولى على وجود الذات بما يفرضه عليها من أحوال وأوضاع ، حتى لينتهى الأمر إلى أن تذوب « الذات » فى الغير أو فى « الناس » . فلا تفـكر الذات إلا كما يفـكر الناس ولا تفعل إلا كما يفعل الناس ، ولا تشعر إلا كما يشعر الناس . وهذا يفضى إلى ما يسميه هيدجر باسم « السقوط » . والسقوط ضرورى لأنه لا سبيل إلى التخلص من الناس ، ولا وسيلة للفعل إلا فى إطار « الوجود ـ مع » الناس . وفى هـذا الوجود « الزائف » للذات تفقد وجودها الحق . على أنها تلجأ إلى هذا الوجود الزائف فراراً من الأحوال الوجودية الحقيقية التى تواجهها إذا ما أبصرتها : مثل الموت . إذ تبصر الذات أن وجودها « وجود للموت » Sein zum Tode « ووجود للعدم » Sein zum Nichts فى تجربة الموت تشعر الذات بكل معانى وجودها :

بأنها مفردة، لأن الفرد يموت وحده ولا يمكن إنساناً من الناس أن يحمل عن غيره عبء الموت أو ينوب عنه فيه ، ومن هنا تدرك الذات أنها مفردة وحيدة مع مسئولياتها الهائلة . وثانياً بأنها للفناء ، وأن الفناء يحاصرها من كل جانب ، ولهذا كان العدم عنصراً جوهرياً أصيلا في تركيب الوجود . فكل وجود هو وجود للفناء ووجود للعدم .

وفي اتجاه يختلف عن هيدجر اختلافاً محسوساً يسير يسپرز الفيلسوف المعاصر الألماني الذي الذي ولد سنة ١٨٨٣ ويعيش في سويسره منذ سنوات. فهو أكثر ارتباطاً بكيركجور، وأشد تأثراً بالنزعات اللامعقولة . ويمتاز بالتوسع في التحليلات الجزئية لظاهريات الوجود وبغزارة إنتاجه وتشعبه وأبرز تحليلاته ما كتبه عن « المواقف الحدية » Grenzsituationen وهي المواقف النهائية التي يوجد فيها الإنسان ولا يستطيع منها خلاصاً ولا فراراً إنها بمثابة جدار نصطدم به في أي اتجاه اتجهنا . من هذه المواقف أن الإنسان ينتسب إلى نوع جنسي معين (ذكر أو أنثى) ، وإلى عصر معين ولد فيه ، وإلى والدين أنجباه ، ووطن ولد فيه ، وشعب انتسب إليه ، ودين نشأ عليه . وهذه المواقف لا يمكن المرء أن ينظر إليها نظر المتفرج ، لأنه غارق بجذوره فيها . على أن الموقف الرئيس بين هذه المواقف الحدية أو النهائية كلها هو الموت ، وهو موقف يطبع بطابع النسبية كل ما أفعله ، ولا بد أن أكيف أعمالي وفقاً له . ويتلوه موقف الألم ، الذي يقف من خلفه الموت ، ولا سبيل إلى الخلاص منه أيضاً ، وكل محاولة للقضاء عليه هي نصر جزئي موقوت . والموت والألم كلاهما يتم بلا مشاركة فعالة من جانبي ، ولكن ثمة مواقف نهائية أو حدية فيها مشاركة من جانبي ، مثل الكفاح والخطيئة وكلاهما ضروري ولا مفر منه أيضاً شأن كل موقف نهائي . والخلاصة العامة لتحليل هذه المواقف النهائية هي أن الوجود مشكل بطبعه ، ولهذا ينتهي كل شيء إلى الغرق على حد تعبير يسپرز .

وإلى جانب هذه الفلسفة الوجودية نشأ ما يمكن أن يسمى بالأدب الوجودي . ويمثله فى أتم صوره كل من جبرييل مارسيل ، وجان بول سارتر وكلاهما فرنسى . على أن مارسيل فى نزعته الوجودية العامة فى اتجاه مضاد لاتجاه سارتر : الأول ذو نزعة دينية ، والثانى بمعزل عن كل شعور دينى . ولكنهما يتفقان فى أنهما شاركا فى الوجودية بأدبهما المسرحى الذى من شأنه نشر الوجودية فى أوساط عامة الناس مما أفاد الوجودية فى الذيوع ، ولكنه أساء إليها أبلغ إساءة فى أنه جعل الناس أو بعضهم يسيء فهمها إساءة مقصودة أحياناً ، وغير مقصودة فى معظم الأحيان . على أن الذنب ليس ذنبهما ، بل ذنب الجهال من عامة الناس الذين لا يفقهون شيئاً ولا يقرأون شيئاً ، ورغم ذلك يهرفون بما لا يعرفون .

على أن لمارسيل ، الذى ولد ١٨٨٩ ، فضلا بارزاً فى تحليلاته الفلسفية الدقيقة ، خصوصاً فى كتابه « يوميات ميتافيزيقية » ، وفى عنايته بمسألة الملك والوجود وتمييزه بين كليهما ورفعه الوجود فوق الملك .

ولسارتر فضل التعبير عن فلسفة هيدجر الغامضة بعبارة فرنسية واضحة متميزة أتاح لها الذيوع فى الأوساط غير الفلسفية ، وله أيضاً فضل الربط بين الوجودية وبين الالتزام فى معركة الحياة الفعلية السياسية وغير السياسية ، وفضل توكيد أو استخلاص بعض جوانب الفلسفة الوجودية عند هيدجر وإبرازها فى تحليلات دقيقة عميقة أو صور مسرحية شديدة التأثير، وأهم هذه الجوانب أو المعانى : النظرة، والغير، والالتزام ، النزعة الإنسانية فى الوجودية، والمشاركة الفعالة فى تيار الحياة العامة بالتزام الوقوف منها موقفاً فعالا .

كيركجور رائد الوجودية

ولد أبو الوجودية الفيلسوف الدانمركي سيرن آبي كيركجور في ٥ مايو سنة ١٨١٣ وتوفي في ١١ نوفمبر سنة ١٨٥٥ عن اثنتين وأربعين سنة ونيف. لكن حياته ، رغم قصرها ، ظلت الينبوع الثر الدافق الحي للفكر الفلسفي من أخريات القرن الماضي حتى اليوم ، وله يدين يسبرز وهيدجر وأونامونو ومارسيل بالكثير من تأملاتهم وموضوعات تفكيرهم . لقد حي حياته وأحال تجاربها إلى أفكار نابضة بكل ما يشعر للوجود بكيانه ويربطه بالينبوع الأصيل الذي يستمد منه وجوده . ومن هنا كان الإنسان محور فلسفته ، الإنسان الحي بقلقه وهمومه ، ومخاطراته وتجاربه ، وآلامه ومصائره الإنسان الذي يحمل الخطيئة في جوهره ، كأنها الشوكة في لحمه ، ويحيط به القلق على مصيره والخوف مما يتهدده ، ويترصده للموت ليقضي على وجوده ، ولا يستطيع أن يعيش إلا في الخطر وبالمخاطرة ، ومن هنا كانت لحمة حياته الآلام وسداها المخاوف .

* * *

« هكذا سارت حياتي : واتتني الأمور فيما يتصل بالروح وبالحياة المادية : أعطيت كل شيء وهيىء لي كل شيء لتنمية روحي واغنائها على خير نحو مستطاع . ورغم تفضيل للألم ولما يتألم ويتعذب على نحو أو آخر ، فاني أستطيع أن أقول إنني واجهت الحياة بجسارة مرفوع الرأس جريء الكبرياء ولم أفقد هذا الإيمان في أية لحظة : ان ما يريده المرء يقدر عليه ، إلا شيئا واحدا ، أما الباقي فيقدر عليه تماما ، إلا شيئا واحدا كما قلت وهو : القضاء على الحزن الذي استولى عليّ . ولقد يرى الغير أن ذلك من صنع المخيلة ، لكن حالتي كانت كذلك حقا : لم يخطر ببالي أبداً أنه يوجد إنسان أسمى مني ، أو أنه سيولد في عصري من هو كذلك — ولكني في أعماق ذاتي

كنت أشقى الناس ، ولم يخطر ببالى أبدا أن فى وسعى القضاء على هذا الحزن الذى لم أتحرر منه يوماً أبداً ، حتى لو حاولت أحد الأمور جراءة . لكن ينبغى أن يفهم هذا الأمر على ضوء ما تعلمته منذ عهد مبكر وهو أن الانتصار معناه الظفر باللانهائى ، والظفر باللانهائى ، فى العالم المتناهى ، معناه التألم . وهكذا اتفق هذا الاقتناع مع الفهم العميق لحزنى ، بمعنى أننى لا أصلح لشيء (بالمعنى المتناهى) .. ومهما ارتفعت بذكرياتى ، فقد كان لدى شعور واضح بأنه بالنسبة إلى ليس ثم عزاء ولا مساعدة أستمدها من الآخرين . لقد شبعت من كل ما تهيأ لى من نعم ، وأصبحت أتوق إلى الموت راغباً فى أطول حياة ممكنة ، فأفكرت فى معاونة الناس الذين أحببتهم فى حزنى وفى أن أعثر لهم على عزاء ، وأن أنير أمامهم السبيل ، خصوصا فيما يتعلق بالدين . وتعود بى الذاكرة إلى الوراء كثيراً لأجد الفكرة القائلة بأن كل جيل يضم رجلين أو ثلاثة يضحى بهم من أجل الآخرين ومهمتهم أن ينشدوا فى الآلام المروعة ما يستفيد منه سائر الناس ، وهكذا فهمت نفسى فى أحزانى ، وأدركت أن هذا دورى » .

هكذا وصف كيركجور نفسه فى سنة ١٨٤٨ فى رسالة عنوانها : « وجهة النظر » ، وفى هذا الوصف خير تعبير عن نفس كيركجور . لقد كفل له أبوه الحياة المادية المطمئنة ، لأن أباه كان من أولئك المحظوظين الذين اشتروا سندات ملكية تضاعفت قيمتها لما حدث للدولة إفلاس شامل فى سنة ١٨١٣ ، فهبطت قيمة جميع الأسهم والسندات والرهونات ، إلا السندات الملكية فإنها لم تنخفض قيمتها لأن غالبية حامليها كانوا من الأجانب . ومن ريع هذه السندات استطاع الوالد ، كما استطاع الابن السابع والأخير ، سيرن آبى كيركجور ، أن يعيش فى يسر واطمئنان . ولكن هذا الجانب المادى لم يكفل له الراحة العقلية ، لأنه كما يقول فى هذا التصريح كان يقيس الأمور بمقياس اللامتناهى ، ولهذا لم يرض أبدا ، بل ظل طوال حياته فى

جزء دائم ، جزء ميتا فيزيقي من الوجود كله بوصفه وجودا متناهيا ناقصا بينما غاية الإنسان أن يبلغ اللامتناهي . ولهذا استبد به الحزن الدائم المقيم الذي لن يخلصه منه شيء أبداً .

ولد كير كجور في مدينة كوبنهاجن عاصمة الدانيمرك في الخامس من شهر مايو سنة ١٨١٣ ، ابنا سابعا وأخيرا لميخائيل كير كجور من زوجته الثانية التي اقترن بها في ١٧٩٧/٤/٢٠ بعد وفاة زوجته الأولى دون أن تنجب ولدا ، وهذه الزوجة الثانية كانت من بنات قريته ، وكانت تشتغل عنده قبل وفاة زوجته الأولى .

وكان ميخائيل كير كجور ، والده هذا ، رجلا فريدا ، بدأ حياته راعيا يرعى الضأن في سهول سيدنج وهي قرية تقع في غربي جتلند . وبرم الفتى بحياة الرعي القاسية بما فيها من وحشة وتعرض للبرد والجوع ، حتى أنه ذات يوم وقد يئس من حياته القاسية هذه صعد صخرة وراح يجدّف على الله الذي تركه هكذا دون عون ! ولكنه أنقذ من هذا الشقاء بأن أرسل إلى مدينة كوبنهاجن صبيا يعمل في محل خاله ميلز أندرسن سيدنج ، تاجر الملبوسات .

وواتاه الحظ فارتقت حاله ، وكان إفلاس الدولة في سنة ١٨١٣ كما قلنا فهيأ له ذلك الثروة الوفيرة لأنه كان من حسن حظه أن اشترى سندات ملكية . غير أن هذه الثروة التي هبطت عليه في ظروف استثنائية كانت في نظره علامة عقاب وغضب من الله ، ولم ير فيها رضا من الله عليه ، لأنه توقع أن يجازى عن تجديفه بالكوارث والمحن فكيف يكون جزاؤه الثراء والنعمة ! فقال في نفسه : لعل الله يخص أهله بالعقاب ، بدلا منه ، كما يستفاد من حكم بعض القصص الوارد في الكتاب المقدس . وتمكنت هذه الفكرة من نفسه ، ووجد أن الوسيلة لدرء هذه المحنة أن يكرس ابنه الأصغر لخدمة الله ، أي أن يجعله من رجال الدين : فيكون بمثابة اسحق بالنسبة إلى

ابراهيم . فلما ولد له سيرن آبي ، صاحبنا هنا ، انتوى أن يجعل منه اسحق . فتقلصت مخاوفه ، وأزاحت عنه الأحزان شيئا فشيئا ، وراح يقرأ الفلاسفة الألمان : كنت ، فشته ، هيجل ، ويعني بشئون أسرته العديدة ، واتصل بالاخوة للورافيين . واستمر هادىء النفس رخي البال إلى أن بدأت نذر الانتقام الالهى تتبدى فى موت أبنه ميخائيل ، الولد الخامس ، وهو فى سن الثانية عشرة ، وذلك فى سبتمبر سنة ١٨١٩ ، وبعد ذلك بثلاث سنوات توفيت البنت الكبرى كرستين وهى فى سن الخامسة والعشرين . فكان لهذا للموت المزدوج أبلغ الأثر فى نفس هذا الشيخ العجوز ، الذى أقبل على تعليم ولده الأصغر ، سيرن آبي ، بكل اهتمام .

فدخل سيرن للمدرسة الابتدائية التى يديرها ميخائيل نيلسن : صغيراً فى الثامنة ، نحيلا ، يرتدى سترة سوداء وسراويل قصيرة ، وجوارب من الصوف تغطى ساقيه الهزيلتين ، وحذاء ريفيا ، وكانت عيناه زرقاوين صافيتى الزرقة ، وشعره أشقر مرفوع يشبه حزمة من السنابل الناضجة . ويصف كيركجور حاله فى تلك الأعوام فيقول بلسان فلهلم فى كتابه « إما ... أو » :

« دخلت المدرسة وقدمت إلى المعلم ، واخبرت بدرس الغد . هنالك امحى فى نفسى كل أثر إلا واجبى الحى . وكنت فى طفولتى ذا ذاكرة ممتازة ، ولهذا كنت أتعلم دروسى بسهولة وبسرعة . وكانت أختى تسمعها منى مرارا وتصرح باننى أعرف دروسى ، ثم أغدو للنوم ، لكنى كنت أسمعها لنفسى مرة أخرى فى ذهنى قبل أن أنام : ولا أنام إلا على عزم أن أكررها مرة أخرى فى صباح الغداة . كل هذا لا يزال حاضراً فى ذهنى وكأنه وقع بالأمس . وبدا لى أن السماء والأرض سينطبقان إذا لم أعرف درسى ، وحتى لو وقعت هذه الكارثة فما ذلك بمعفينى من استذكار درسى . وفى تلك السن لم أكن أعرف تماماً واجباتى . . المهم غير واجب واحد هو أن أستذكر درسى ، ومع ذلك فإنى أستطيع أن أستخلص من هذا الأثر كل تصورى

الأخلاق للحياة . . ولما مضت من عمرى سنتان آخريان ، دخلت المدرسة الثانوية . فبدأت عندى حياة جديدة ، لكن الأثر السائد فى نفسى كان أثر الأخلاق على الرغم مما ترك لى من حرية وافرة . وكنت أخالط سائر التلاميذ وأسمعهم مدهوشاً يشكون من معلمهم ، وشاهدت أمراً عجيبا وهو أن تلميذاً فصل من المدرسة لأنه لم يستطع التفاهم مع معلمه . ولولا أن هاتيت تأثيراً عميقا ، لقد كان لهذا الحادث أثر سيىء فى نفسى . لكن لم يقع شىء وأدركت أن واجبى أن أذهب إلى المدرسة التى وضعونى فيها ، وما عدا هذا يمكن تغييره ، أما هذا فلا يجوز المساس به . وهذه الفكرة لم يلقنها إياى الخوف الذى بثه جدُّ والدى فحسب ، بل الشعور النبيل بالواجب الإنسانى أيضاً . »

وإلى جانب المدرسة كان ثمت مدرسة أخرى هى والده . فقد كان يتريض مع أبيه كل يوم ، ولكن فى داخل الغرفة حينا ، وفى خارج البيت فى بعض الأحيان ، خصوصا فى اتجاه قصر قريب من المدينة . وفى أثناء هذه النزهات يدور الحوار بين الوالد العجوز والصبى الطلعة . وكما قال كيركجور على لسان يوهانس : « كان يبدو ليوهانس خلال الحديث أن العالم ينبثق من العدم ، وأن أباه كان هو الله وأنه هو محبوبه المرخص له بإبداء أغرب الأفكار كما يحلو له هواه » .

ولقد أرجع الناقد الشهير جورج براندس إلى هذه الأحاديث بين الوالد والولد السبب فى هزال الشخصيات التى يقدمها كيركجور فى كتبه . قال براندس : « ليس من الممكن أبداً العمل ضد الطبيعة فى طفل رائع المواهب من أجل سلبه الإحساس بالطبيعة وتلقينه مرض الأحلام والأوهام . ولن يدهش إنسان ، بعد أن يقرأ هذا ، من هزال ووهمية الأشكال الشعرية التى ابتدعها كيركجور ، رغم ما فيها من مهارة ، مثل شخصية يوهانس المغرر

أو الأخ الصموت . لقد أصبح خياله شبيها بلبتة تنمى فى جو فاسد . . . وهذا فإن كيركجور لم يقدم شيئاً حقيقياً واقعياً ، بل أنتج عنه الملتهب ظلالاً هزيلة كان يجعلها تمر أمام عيون أبيه » .

ذلك أن هذه الأحاديث ، وغالبها فى غرفة مغلقة ، كانت تعتمد على الخيال ، لا على ما تقدمه الطبيعة الحية من مناظر وظواهر ؛ وعلى المناقشات والمجادلات ، لا على الوقائع .

لكن ثمت من يدافعون عن هذا اللون من التربية بالأحاديث داخل الغرفة المغلقة ، مثل يوهانس هولنبرج فى كتابه عن كيركجور فيقول : « ليس من المبالغة أن نقول أن كيركجور ما كان له أن يجد مربياً خيراً من ذلك فيما يتصل بعمله فبفضل هذه الأحاديث ، نمت ملكته الفطرية لتقديم الناس والأفكار ، وأية معطيات عقلية ، والشعور فوراً بما هو قابل لأن يكون حقيقة أو لا يكون كذلك ، وتهذيب هذه الملكة حتى بلغت أعلى درجات الكمال إن هذه الأحاديث أرهفت حسه النفسانى ، وجعلته على شعور واضح بذاته ، واقتادت فكره إلى تلك العلاقة الوثيقة بالواقع الذى يعطى ، حتى الأمور المجردة نفسها ، شكلا وصورة ، وتجعلنا نرى الأفكار كائنات حية فعالة فالأشخاص التى أبدعها : يوهانس المغرر ، و « فلان » فى « مذنب . . أو غير مذنب » ، والشاب فى « التكرار » ، والخياط فى كتابه : « فى الخمر الحق » وسائر الأشخاص ليسوا أشباحاً هزيلة هزيلة ، بل من نتاج واقعية ترتفع فوق الحيـــاة الخارجية اليومية لتغوص فى دائرة الأفكار » .

والحادث الضخم فى حياة كيركجور هو خطبته إلى فتاة فى الخامسة عشرة من العمر تدعى رجينا أولسن ، وقد خصصناه بفصل مستقل .

فلنمض إلى رسم صورة لما كان عليه كيركجور فى ذلك الحين :

كان ذا عينين زرقاوين صافيتين ولكنه لم يكن وسيما : كان قصير القامة محدودب الظهر ، ناحلا ضاويا ، بادي الأسارير ، كبير الفم ، بارز الفك الأعلى ؛ ذا شعر يشبه حزمة من التبن وشارب كث . غير أنه كان أنيق الملبس يرتدي بنيقة مرتفعة ، ويحمل تحت ذراعه مظلة واقية من المطر ، وإذا مشى « كان يمشي على يسار عجيزته » كما قال هو عن شخص آخر فكان يدفع مرافقه في السير ناحية الجدار أو الجدول فيضطره دائما إلى الانتقال إلى يمينه أو يساره : وكان في حديثه تشويق وغرابة ، كأنه يروي حكاية .

وكان كثير التنزه والتنقل بين القرى والمدن في الدانيمرك ، لأنه كان مولعا بالطبيعة ، يرى أن النزهة بالعربة في أمسيات الصيف تسكن الخيال ولا تهيجه ، قال : « ان أمسيات الصيف توقظ الشعور بما هو شاعري ساحر ، وهدوءها يسكن النفس الثائرة ، وتمسك بزمام الخيال الشارد ، وتجذبه إلى الأرض وطنه الأصيل ، وتعلم العقل الجائع أن يقتصر على القليل ، وتهب الإنسان السعادة ، لأنه عند ما يأتي المساء يتوقف الزمن وتبقى الأبدية » .

وفي فبراير سنة ١٨٤٦ نشر كتابه « حاشية غير علمية ونهائية » وفيه أودع جماع تجاربه وأفكاره وتناول علاقاته مع رجينا ؛ وحسب هذا الكتاب — مع أنه لم يكن قد بلغ الثالثة والثلاثين بعد — آخر كتبه ؛ وألحق به ضميمة يعترف فيها بأنه مؤلف الكتب التي نشرت من قبل بأسماء مستعارة ويبين الأسباب التي حملته على اتخاذ هذه الطريقة ، ويصرح بأنه لا كلمة واحدة في هذه الكتب ينبغي أن تعد أنها باسمه ، بل الاشخاص العديدون الذين سميت هذه الكتب بأسمائهم أشخاص مستقلون .

وخاض غمار معركة عنيفة مع ب . ر . ميلر سببها مقالة كتبها هذا في مجلة « جايا » سنة ١٨٤٨ عنوانها : « زيارة إلى سورد » يروي فيها زيارته لبعض الكتاب في سورد ، وكيف تطرق الحديث إلى مؤلفات كيركجور فقال ميلر إن كتاب « إما ... أو » لكيركجور كتاب ذو قسمين : الأول

جيد ، والثانى حشد لمواد لم يسيطر عليها الكاتب ، فجاء هذا القسم الثانى هلامياً مضطرباً كثير الاستطراد فى كل اتجاه . وراح ميلر يسخر من الكتاب على النحو التالى الذى يحاكى فيه أسلوبه : « مضى عام ، وها أنذا خطيب . إنها فاتنة حقاً ، لكن هذه الآنسة الشيطانة لا تستطيع أن تفهم أنى أريد فى نفس الوقت أن أكون خطيبها وأن أفسخ الخطبة ، أن أتزوج ولا أتزوج إنها لا تفهم أن خطبتنا ديالكتيكية ، معناها أنى فى وقت واحد عاشق وغير عاشق ، وأن فى نيتى أن أتخلص من الحب مع بقائى فى ذروة الرغبة ـ نعم مضى عام . والطريقة لا تجدى ، ولابد من تغييرها . إن الفتاة تعوزها المعلومات الدينية ولهذا فلا يصلح أحدنا للآخر ، وحتى لو بلغت مرحلة الدين ، فسأفقدها أيضاً ، ولهذا ينبغى على أن أهبها حريتها ، فهنالك تصبح لى ، وهنالك تستطيع أن تخطب إلى أى كائن كان وأن تتزوج . . » ـ وهكذا يستمر ميلر فى السخرية من منهج كيركجور الديالكتيكى وتناقضه المستمر .

وأحس كيركجور حينما قرأ هذا المقال أنه هجوم على شخصه ، وليس من النقد الأدبى فى شيء ، فرد عليه فى ٢٧ ديسمبر سنة ١٨٤٥ بمقال لاذع عنيف بين فيه أن كل اعتراضات ميلر ليست إلا تكراراً لما حسب كيركجور أنه واجبه ، وإذن فهذه الإعتراضات هى بالأحرى تبريرات لمسلك كيركجور وكان ميلر هذا زميلا فى الجامعة لكيركجور يدرسان اللاهوت معاً ، وكانا يهتمان خصوصاً بالأدب وعلم الجمال . لكن بينما استطاع كيركجور الحصول على الدكتوراه فى سبتمبر سنة ١٨٤١ برسالة عن « فكرة التهكم خصوصاً عند سقراط » ، لم يحصل ميلر حتى على دبلوم اللاهوت . وعاش ميلر عيشة مشتتة بائسة ، حتى أنه أحس أن كيركجور قد اتخذ منه نموذج « المغرر » فى كتابه « إما . . أو . . » : وكان لهذا الإحساس أثر مزدوج : غرور بنفسه من ناحية ، وحسد على براعة كيركجور .

وعاد ميلر فرد على كيركجور . ولكن رده جاء ضعيفا وشاحت سمعته تبعاً لذلك عند الناس . وكان يطمح فى الحصول على كرسى أستاذية علم الجمال خلفا لأولنشليجر . فرأى أن أمله فى هذا قد تبدد ، فرحل عن الدينمرك وذهب إلى برلين فى السنة التالية ، ومن ثم إلى باريس ، وعاش فى فرنسا حتى توفى فى مدينة الهافر سنة ١٨٦٥ وهو فى أشد حالات البؤس .

ومن بين الأمور التى أشار إليها كيركجور فى رده وكان لها التأثير الحاسم فى مصير ميلر إشارته إلى أن ميلر هو المحرر الرئيسى فى صحيفة « القرصان » وهى صحيفة ساخرة سياسية ، كانت فى السياسة تخدم الحزب الحر المعارض ، مما جلب عليها المتاعب المستمرة مع الرقابة والحكومة . وردت صحيفة « القرصان » على كيركجور وهاجمته فى سلسلة من المقالات والصور الهزلية ، مما كان من شأنه جعل كيركجور واسع الشهرة فى كوبنهاجن .

ثم خاض كيركجور معركة أخرى أشد عنفا ، لأنها كانت هذه المرة مع الكنيسة ممثلة فى شخص الأسقف مارتنسن . وكان منشأ المعركة أن قسيساً يدعى أدلر أحس بأزمة دينية عنيفة فتخلص من أعماله اللاهوتية ليتفرغ للحياة الروحية الخالصة . فأفكر كيركجور فى هذه المسألة لأنه رأى فى قضية أدلر قضية الكنيسة القائمة . وتساءل : أليست الكنيسة الرسمية القائمة فى حاجة إلى المرور بأزمة روحية مثل أزمة أدلر حتى تستطيع إصلاح نفسها وتجديد روحها وتبدت المناسبة لما أن مات الأسقف مينستر وخلفه هانز مارتنسن ، وفى رثاء هذا لمينستر قال عنه إنه « شاهد على الحق » . فأثار هذا القول غضب كيركجور وكتب يقول : « إن الشاهد على الحق رجل امتلأت حياته بالمعارك الباطنة والخوف والقشعريرة ، للمحن ، وبلاء النفس ، والآلام المعنوية . والشاهد على الحق رجل يشهد للحق فى الفقر والذلة والمهانة إنه رجل يشهد للحق وعيون الناس تقتحمه ، والكل يكرهه : إن الشاهد على الحق شهيد » .

وكان كيركجور يعرف الاسقف الراحل تمام المعرفة ، لأنه كان على صلة بوالده ، ولذلك كان يعرف تمام المعرفه هل كان مينستر « شاهدا على الحق »!

وانطلق كيركجور يهاجم الجمود الدينى والتزمت ، ويبين الطريق الحق للعبادة وضرورة الجهاد حتى الاستشهاد فى سبيل الحياة الروحية الخالصة وأصدر هجماته بعنوان « الآن » . وصدر منه تسعة أعداد ، وطبع العاشر بعد وفاته . وكان كل عدد من « الآن » بمثابة قنبلة ذات قوة انفجار هائلة أطلقها على الكنيسة الرسمية لأنها فى نظره زيفت روح المسيحية الحقة .

وفى وطيس هـــذه المعركة الحامية توفى كيركجور فى ١١ نوفمبر سنة ١٨٥٥ .

* * *

وبدأت شهرة كيركجور تصاعد بعد وفاته . فتأثر به هارلد هوفدنج ، مؤرخ الفلسفة الحديثة المعروف ، كما تأثر به الناقد الشهير جورج براندس الذى راح فى سنة ١٨٧٧ يلقى محاضرات لامعة عن كيركجور فى استوكهلم وأبسالا ، وكان قبل ذلك قد مجد كيركجور فى كتابه بعنوان «ثنائية الفلسفة الجديدة » (سنة ١٨٦٦) وفيه حيا كيركجور قائلا إنه عبقرية عظيمة ، ثم نعته فى مقالات نشرها بعد ذلك بأنه « روح عملاق ، لا يعرف العالم له نظيرا إلا مرة كل قرن ، إنه تيخو براهة (العالم الفلكى الدانيمركى الذى وضع نظاماً فلكياً مختلفاً عن نظام بطلميوس وكوبرنيكوس) الفلسفة فى الدانيمرك »

ولكن التأثير الأكبر لكيركجور كان فى الفلسفة الوجودية ، حتى عد بحق أبا الفلسفة الوجودية ، فقد تأثر به كارل يسبرز وقال عنه إنه هو ونيتشه قد عاشا مشكلة الوجود على نحو عميق وحللا إمكانيات الوجود أدق تحليل .

وظهر تأثيره فيه على أبرز نحو فى كتابه « الفلسفة » سنة ١٩٣٢ و « العقل والوجود » » (سنة ١٩٣٥) ثم فيما تلا من كتب حتى اليوم .

وتأثر به قطب الوجودية ، هيدجر ، فى كتابه « الوجود والزمان » (سنة ١٩٢٧) ، وحاول أن يستخلص النتائج النهائية لفكر كيركجور الوجودى ، وقد تلمسه خصوصاً فى إنتاجه الدينى ، لأنه رأى أن إنتاجه الفلسفى والنظرى أشد تأثراً بروح هيجل ، رغم صراع كيركجور ضد هيجل . لكن هيدجر أفرغ مقولات كيركجور من كل محتوى دينى ، وجعلها عقلية وجدانية خالصة . وعلى نفس النحو تأثر به سارتر .

بيد أن ثمت تياراً دينياً تأثر بكيركجور من الناحية الدينية ، وهذا التيار على رأسه كارل بارت ، خصوصاً فى كتابه الشهير « الرسالة إلى أهل رومية » (سنة ١٩٠٨) الذى أحدث ضجة فى الأوساط الدينية البروتستنتية حين صدوره .

ولو شئنا أن نحدد العناصر التى أثرت فى هؤلاء من لدن فكر كيركجور لوجدناها :

١ — فى الدعوة إلى الإشادة بالفردية ، وتقويم الشخصية الإنسانية ، واحترام القيم الإنسانية الخالصة .

٢ — فى العناية بتحليل للمعانى الأساسية فى الوجود الإنسانى : من قلق ، وخوف ، وخطيئة ، ويأس ، وفناء ، ووحدة فردية لا سبيل إلى محوها بالمجموع ، وحرية أساسية لا سبيل إلى استلابها .

٣ — فى تمجيد الوجدان والانفعال إلى جانب العقل ، بل وفوق العقل ، بوصف الوجدان أقدر على أن « يحيا » الحياة من العقل الذى « يتأمل » الحياة من خارج ، ولا يعيشها من باطنها .

٤ ـ فى اتخاذ التجارب الحية موضوعات للتعبير والتفلسف ، بدلا من الاقتصار على التصورات العقلية المجردة .

٥ ـ فى معاناة المشاكل من الداخل ، بدلا من معالجتها من الظاهر .

ويضاف إلى هذه العناصر الأسلوب الرائع الذى كتبت به مؤلفات كيركجور خصوصاً الأدبية منها : فهى موحية ، حافلة بالصور الرائعة ، بديعة التحليل ولهذا كان أثرها الأدبى العام أثراً غامراً . وإن يومياته (من سنة ١٨٣٤ حتى سنة ١٨٥٤) لتعد من شوامخ الآثار الفكرية فى الفكر الإنسانى كله على مر العصور .

وخير وصف لما كانت عليه حياة كيركجور ورسالته هو ما كتبه هو نفسه عن نفسه فقال : « إن الاستشهاد الذى عاناه هذا الكاتب (يقصد نفسه) يمكن أن يوصف بإيجاز فى هذه الكلمات : لقد عانى العذاب لأنه كان عبقرية فى قرية . وما بذله من قريحة وجهد ونزاهة وتضحية وإخلاص فى الفكر كان أكبر من أن يحتمله الأوساط من معاصريه . . ومع ذلك فقد وجد فى العالم ما نشد : لقد كان هو « الفرد » ، وازداد شعوره بذلك بينما لم يكن غيره هكذا . . وطهارة قلبه جاءت من كونه لم يرد إلا الشىء الضرورى الوحيد ، والإتهام الذى وجهه معاصروه له ، ولم يرفضه هو ولم يحفل به ، هو عينه للمديح الذى ستزجيه إليه الأجيال المقبلة : أنه لم يخفف منه ، ولم يساوم . . . لقد مات ، فى نظر المؤرخ ، بعلة قاتلة ؛ ومات ، فى نظر الشاعر ، من شوقه للانتهاب إلى الأبدية » .

كيركجور

— ١ —

مذنب ... أو غير مذنب . ؟ !

مــــذنب . . أو غير مذنب ؟ ! سؤال نبض به دم كيركجورد طوال حياته الفلسفية ، فاض إليه فى محنة خطبته إلى زهرة رائعة غضة عذراء هى رجينا أولسن ، فكان الشريان الأكبر الذى تدفق بالدم المصبوب فى فكره الحى النابض ، وهو الذى "حى" ماقال وقال ما "حى" .

كانت صغرى بنات مستشار الدولة أولسن ، أحد كبار موظفى وزارة المالية الدانيمركية ، ويشغل مباشرة المستشار الخاص كولن الذى فى رعايته عاش القصصى الدانيمركى الشهير هانز كرستين أندرسن ، ولأنها كانت الصغرى لقبوها باللقب الذى سيلذ لعاشقها سيرن أن يخاطبها به : « عزيزتنا الصغيرة رجينا » .

رآها سيرن أول ما رآها فى حفلة أقامتها السيدة روردام (والدة القس المشهور بطرس روردام) لإحدى لداتها وتدعى ترين دال فون روسكيلد ، وكانت رجينا آنذاك طفلة فى حدود الخامسة عشرة من عمرها ، فما أن أبصرها حتى ارتدت النظرة إلى قلبه فأحبها ، وكانت مخطوبة حينئذ إلى طالب لاهوت ! فلابد أنها كانت من النضج بحيث تثير ، فى سنها المبكرة جداً هذه ، هذا الغرام تلو الغرام ؛ لقد ولدت فى ٢٣ يناير سنة ١٨٢٣ ، وولد هو فى ٥ مايو سنة ١٨١٣ فى كوبنهاجن ، وكان فى السنوات السابقة قد سلك سبيل الشهوة . فحسب أن يد الله هى التى اقتادته إلى بيت روردام ليلقى رائدته الروحية إلى نعيم الحياة الروحية ، كما اقتادت يد الله من قبل دانته ودلته على حبيبته الطاهرة بياتريتشى ، رائدته إلى الجنة . أما هى فلم تــكد

تحفل به كما هو طبيعى فى مثل هذه الأحوال ، وكانت تتردد على بيت رووردام ، فحرص على ارتيادها ليلقاها هناك . ثم زار أهلها ، ولأول مرة أرهفت انتباهها فأخذت بسحر حديثه الطلى المتدفق وبدأت الشرارة تنطلق من كليهما معاً ، وكانت قد نمت ونضجت حين بلغت السادسة عشرة ، وناهيك بهذه السن فى عمر الفتاة ! قال كيركجور وأجاد : « أى حياة أسعد؟ حياة فتاة فى السادسة عشرة ، طاهرة ، بريئة ، لا تملك شيئاً ، لا ولا خزانة صغيرة أو مسنداً ، بل تخفى فى الدرج الأسفل من مكتب أمها جميع كنوزها ومجموعة أناشيد دينية . وما أسعد من لا يملك أكثر مما يستوعبه الدرج التالى راضياً به !

« أى حياة أسعد ؟ حياة فتاة فى الستة عشر ربيعاً ، طاهرة بريئة . مكبة على عملها ، تجد من الوقت ما يسمح لها بأن تلقى نظرة إليه ، إلى هذا الذى لا يملك شيئاً ، لا ولا خزانة صغيرة أو مسنداً ، بل يشارك فى الخزانة المشتركة . وإن كان مع ذلك يستطيع أن يفسر الأمر تفسيراً آخر ، لأنه يملكها كلها فيما ، فيها « هى » التى لا تملك شيئاً .

« وأى الناس أشقى ؟ هو ذلك الشاب الغنى ، الذى بلغ من العمر خمسة وعشرين شتاء ، ويسكن قبالتها .

« إذا كان عمر أحدهما ستة عشر ربيعاً ، وعمر الآخر خمسة وعشرين شتاء ، أفليس عمرها واحداً ؟ كلا ، ويا للاسف ! ولماذا هذا ؟ أفليس الدنيا الزمان واحداً إن كان متساوياً ؟ كلا ويا للاسف ! ليس الزمان واحداً .

« آه ! لماذا كانت تسعة أشهر فى بطن أمى كفيلة بأن تجعل منى رجلا عجوزاً ؟ ! لماذا لم أولد فى النعيم ؟ ولماذا ولدت لا فى الألم وحسب ، بل وللألم ؟ ولماذا تفتحت عيناى لا لترى الهناء ، بل لتغوص فى دنيا الزفرات وحدها ، دون أن أملك الخلاص منها ؟ ! » (« مذنب أو غير مذنب » ، ٢٥ مارس صباحاً ، ص ٨٦ من الترجمة الفرنسية سنة ١٩٤٣) .

هنا فى هذه الاعترافات يكشف لنا سيرن عما شعر به بعد أن استولى

الحب على قلبه : هي في السادسة عشرة ، وهو في السادسة والعشرين ؛ هي غير ذات ماض ، وهو ذو ماض حافل بالذكريات ، هي البراءة الصافية التي لا تملك شيئاً ، وما أسعدها بهذا الفقر ! وهو التعقيد الحافل بالذكريات الفنية المتشابكة المضطربة ، وما أشقاه بهذا الغنى ! هي البساطة المقدسة التي ترغل فيها زنبقة البرية ، وهو التركيب المدنس بأوزار رجل المدينة ! هي البسمة الرفافة على شفة الملك ، وهو التقطيبة المفكرة على جبين المحنك المتمنص .

وفي هذا سر شقائه !

إنه شاعر ، وإن لم ينشىء قصيدا ، ولكن حياته وآثاره النثرية أروع من أفخم قصيدة نظمها شاعر . والشاعر من هو ؟ « امرؤ شقي يخفي عذاباً عميقاً في قلبه ، ولكن شفتيه قد خلقتا على نحو يجعل ما يفيض منهما من أنات وصرخات يرن رنين الموسيقى الجميلة ... حظه حظ أولئك الأشقياء الذين تعذبهم نار بطيئة في داخل تمثال ثور فيلاريس ، لا تبلغ صيحاتهم آذان الطاغية لتخيفه ، بل كانت تطن في أذنيه طنين الموسيقى العذبة ... وقد تحلق الناس حول الشاعر وهم يقولون له : « غن مرة أخرى في التو » .. وكأنهم يقولون له : « فلتزدد نفسك آلاما ، ولتظل شفتاك كما كانتا ، لأن الصرخة إنما تثير فينا الحزن . أما الموسيقى فتثلج الصدر » (النشيد الأول في مطامح « إما . . أو » ص ١٧ ترجمة فرنسية ، جاليمار ، باريس سنة ١٩٤٣) .

هو إذن ربيب الآلام ، قد حي من التجارب المرة المتفاوتة ما عقد حياته بعد بساطة ، وملأ نفسه بعد خلو ، ووصمها بالخطيئة بعد براءتها — فهل في وسعه أن يصفو ليتقبل صفاء رجينا البريئة الطاهرة ؟ وهل يمكن اتحاد هذين القلبين اللذين صفا أحدهما كالبلور ، وتكدر الآخر كخبث البركان ؟!

وهل هذا الاتحاد إلا الفراق ؟!

فكر الفتى وحار ، ولم يكن له إلا أن يحار ؛ لأنه المفكر العميق التجارب الحريص على التأملات ؛ ولم تفكر الفتاة ولم تحر : أولا لأنها مشغولة بفتى

آخر كان أستاذاً لها في المدرسة ، وكانت تظن أنه يبادلها حباً بحب ، وهو فرتز اشليجل ، وثانيا لأنها الفقيرة من كل تجربة ، البريئة من كل تأمل وتفكير .

أفكر وقدر ، فقتل كيف قدر ، ثم قتل كيف قدر : رأى نفسه كائنا مقضيا عليه بالشقاء ، لأنه أولاورث اللعنة الله من أبيه ، إذ يقال إن أباه كان غلاماً يرعى الغنم في مهوب جتلند ويشعر بكثير من الأحزان ويحتمل البرد والجوع ، قد أشرف ذات يوم على رابية ، وقام يلعن الله . وليس أشد كفراً من أن يلعن المرء الله ؛ فما بالك والرجل كان ذا نوازع دينية عميقة حادة ! فلما أفاق بعد زمن طويل ، تذكر تلك الخطيئة الكبرى التي لا تمحوها كفارة ، وظل يجيلها في نفسه إلى آخر عمره ، حتى إنه لم يستطع أن ينساها بعد أن بلغ الثانية والثمانين . وتلك الخطيئة قد دمغت أسرته كلها بلعنة لن تمحى ، لعنة شعربها كيركجورد في سن العشرين ، وقد رد أبوه إلى أرذل العمر ، فاستشعر أن علو سن أبيه لم يكن عن نعمة أسبغها الله عليه ، بل كان انتقاماً منه لخطيئته هاتيك .. فراح يصفها في « يومياته » بأنها كانت « الزلزال الأعظم » في مجرى حياته ، أعني شعوره بحلول هذه اللعنة بسبب تلك الخطيئة . قال في « يومياته » مشيراً إلى سن الثانية والعشرين : « هنالك زلزلت الأرض زلزالها الأكبر ، فوقع الانقلاب المروع الذي فرض على جملة قانوناً معصوماً جديداً لتفسير جميع الظواهر .. ولقد توسمت أن علو سن أبي لم يكن بركة من الله ، بل بالأحرى لعنة ، وأن المواهب العقلية الرائعة التي تنعم بها أسرتنا لم يقدر لها إلا أن تمزق بعضها بعضا ، وأبصرت في أبي كائنا شقيا كتب عليه أن يعيش بعدنا جميعاً ، وكأنه صليب قائم على قبر جميع آماله ، وشعرت بصمت الموت ينمو حوالي .. لقد كتب على الأسرة أن تحمل على كاهلها خطيئة ، وأن يسلط عليها عقاب من الله . نعم ! لقد كتب عليها أن تزول ، أن تمحوها يد الله القوية ، فتبيد كما تبيد تجربة مخفقة » .

وهو ثانياً ذو رسالة ، رسالة دينية إن لم تتضح معالمها في نفسه آنذاك ، فقد كانت نوازعها تلح عليه ، وكان نداؤها الحار يطن في أذنيه . ومدرج

الدين في « سبيل الحياة » يقتضي العزلة والتفرد ، لأنه يقطع العلائق بالسوى والأغيار ، حتى لا يرى ثم غير وجه الله .

هو إذن بين إحدى خصلتين: إما أن يقتادها إلى الله فيتحدا معا في ملكوت الرب ، أو يرى استحالة هذا ، فيدعها تسلك سبيلها في مدرج الحياة الحسية ويتخذ هو سبيله صعداً في مدرج الحياة الدينية .

لكن ماشأنها هي ورسالة كيركجورد الدينية ، هذا الحوارى الجديد الهائم على وجهه الحزين الأشعث الأغبر في بيداء اللاهوت ! إنها طفلة ساذجة بريئة لا تحمل خطيئة كتلك التي ورثها سيرن عن أبيه ، ولا تدرك من أمور الدين إلا ما تفرضه البروتستنتية من واجبات هينة لا تكاد تتجاوز حضور موعظة الأحد في كل أسبوع وقراءة بعض الدعوات قبل الرقاد ، ولا ترى الحياة إلا من خلال الزواج بـ « رجل طيب ذي منصب في الدولة » .

فماذا عسى إذن أن تفعل لو اقترنت بهذا « الشارد الهائم على وجهه في بيداء اللاهوت » ؟ !

ولماذا تعكر صفو حياتها بهذا العنصر المدمر الذي يعيش من القلق ، وبالقلق يحيا ؟

أقبل سيرن عليها يراودها على الاقتران به بعد أن نصب حبائله طوال عامين للظفر بقلبها . فكان يكثر التردد على بيت روردام ليراها ، وكان يزورها في بيتها ، وكان يهديها الكتب لتقرأها ، والمسجلات الموسيقية لتعزفها على البيان ، ويترضى طفولتها بهدايا من البندق والحلوى ، إلى أن انعقدت آصرة المودة بينهما ، وأحست هي بسلطان حبه يسمو عليها ، فكانت القبلة الأولى ، وما أدراك ما القبلة الأولى من شفتين قرمزيتين كالكرز أو القرنفل لفتاة في السادسة عشرة ! لقد أوشكت أن تبدد حزنه الخالد المكتوب عليه ، أو هكذا خيل إليه ، فقال : « القبلة الأولى ، يالها من سعادة هذه الفتاة السعيدة الطروب . . قد صارت لي . . وكل الأفكار السوداوات

والخيالات المظلمات ، أفلم تعد بعدها مجرد خيط عنكبوت ؟ ! أو لم يعد الحزن للئيم مجرد ضباب يرتق أمام هذه الحقيقة الواقعة ، أومرض تبدده لدى رؤية هذه الصحة ، التي لي لأنها لها ، لها هي حياتي ومستقبل ؟ أجل ! أنا أعلم أنه لاخيل عندها تهديها ولا مال ، وأنا أيضاً لست في حاجة إلى شيء منه ، لكنها تستطيع أن تقول كما قال الحوارى للمغلول : لاذهب عندى ولافضة ، لكن ماعندى أعطيك إياه ، وهو : انهض وسر على قدميك » (« مذنب - غير مذنب ؟ ») .

فلما أن انقضى عام على هذا الوجد المشبوب انصرف سيرن بكل نفسه إلى غرامه سراً ، وراح يتتبع خطواتها دون أن تشعر ، حتى يحس هو بجمال السر في الحب ، إذ السر في الحب من أجمل نواحيه وأروع مافيه . وحتى لايلحظ أحد فيسيء هذا إليها ، أو يدفعه هذا السر إقبل أوانه إلى التخرج في مدرسة الحب قبل إتمام الدروس كلها ! ولكنه كان من ناحية أخرى يبدى لها من التفتات في الحفلات والزيارات مايدع خيوط الحب تنسج حول قلبها من تلقاء نفسها ، ومن أجل هذا كان يتردد - إن صح مايقوله في « مذنب - غير مذنب ؟ » وانطبق عليه - على مقهى يقع في الشارع الذى تمر به وهي في طريقها إلى استاذ الموسيقى ، وجعل من هذا المقهى معبداً يقيم فيه في انتظار رجينا ، شأنه شأن فدرياس في رواية «فورميون» للشاعر اللاتيني ترنيوس . إذ كان هذا البطل عاشقا لعازفة على القيثارة فاضطر إلى تتبعها غادية إلى المدرسة ورائحة ، واتخذ لهذا دكان حلاق يواجه تلك المدرسة ولما رآه أحد أصدقائه يتردد على هذا المقهى - وكان مبتذلا من طراز وضيع ادعى أن القهوة فيه ممتازة وأقسم له على هذا بمغلظ الأيمان ، وهو يعلم أنها من أردأ مايقدم في مقاهى كوبنهاجن ! ولكنه الحب يدفع إلى الكذب الحلال !

وأخيراً كان عليه أن يعزم ويقرر مصير هذه العلاقة تقريرا يتفق وأوضاع المجتمع ، فراح لها ذات يوم وهمس إليها بالنبأ العظيم ، أعنى عزمه على طلب يدها . وكانت مفاجأة لم تتوقعها فاضطربت وتلعثمت

وخرجت بالصمت عن لا ونعم . وعاود هجومه بعد يومين ، فأجابته بأنها تحب مدرسا لها بالمدرسة يدعى فرتز اشليجل وأنها تعتقد أن هذا المدرس يبادلها حباً بحب . فلم ييأس هذا الفتى الوامق ، بل ازداد إلحاحا حتى قضى على الأسوار التى شيدتها أمامه ، وإذا بها توافق على أن تخطب إليه ، وكان أن عقدت خطبتها فى ١٠ سبتمبر سنة ١٨٤٠ .

ولما أصبح الحب خطبة والعاطفة عقداً شرعياً ، أفاق الفتى الولهان إلى نفسه يحاسبها : أكان جاداً حقاً حين أقدم على ما أقدم عليه ؟ أين هو إذن من رسالته التى تقضى عليه بالوحدة كى يصير مع الله وحده ؟ لقد كتب عليه الشقاء فأية شريعة تبيح له أن يفرض على غيره المشاركة فى عبء هذا الشقاء؟ إنه ملعون من الله هو وأسرته ، فما ذنبها هى ، هـذا المخلوق البرىء حتى يجرها إلى المصير الذى كتب عليه وعلى أهله ؟

فلما أحس سيرن فداحة هذه المسئولية الهائلة ، أكب على مأساته الباطنة تشريحاً وتحليلا عله يجد ما ينفذ به إلى نجاة هذه العلاقة بينه وبين فتاة قلبه. ولـكن هيهات ! هيهات ! فما عتم أن أدرك استحالة إنقاذ هـذه العلاقة ! فلا هو استطاع لنفسه أن تتخذ منزلة بين المنزلتين . وإذا به يفاجئها ذات يوم من أيام شهر أغسطس سنة ١٨٤١ ـ بأن يرد إليها خاتم الخطبة . ولقد قال كيركجور : « فى الشرق ، إرسال خيط من الحرير يعنى قراراً باعدام المرسل إليه ، وهنا إرسال الخاتم معناه قرار باعدام من يرسله » .

ولقد ظنت هى أن هذا قرار باعدامها هى فراحت تصرخ وتولول وتزعم له أنها ستموت إذ لم يتزوجها ! وزادها ألماً ذهول المفاجأة ، لأنها لم تكن على علم بالمأساة الباطنة التى كان مسرحها نفس سيرن . واستمالت بأسرتها للتوسل إليه بألا يقطع الصلة . ولـكن هذا لم يجد فتيلا . إذ انتهى الأمر إلى فسخ الخطبة نهائياً فى ١١ أكتوبر سنة ١٨٤١ ولم يمض على عقدها غير سنة واحدة وشهر ! ولـكى تنساه سافر إلى برلين فى ٢٥ / ١٠ ولم يعد منها إلا فى مارس سنة ١٨٤٢

فماذا جرى لكليهما ؟

أما هى التى زعمت بأنها ستموت إن لم يقترن بها ، وأنها لا تستطيع أن تحيا بدونه . فلم يمض على أعانها المغلظة هذه إلا عامان حتى اقترنت بعشيقها القديم فرتز اشليجل . واستمر زواجها حتى توفى سنة ١٨٩٦ بعد أن أصبح فى سنة ١٨٥٥ حاكماً على جزر الهند الغربية الدانيمركية ، بينما تقدمت بها السن حتى توفيت فى سنة ١٩٠٤ وقد جاوزت الثمانين .

أما هو ، الذى لم يزعم شيئاً ، فقد ظل وفياً لحبها يستمد منه قوته الروحى ولا يستبدل به حباً آخر ، رغم أنه كان لا يزال فى موجة الشباب حتى جعل منه محور حياته الروحية ومبعث الإلهام فى كتبه كلها التى تدفقت منه من ذلك الحين فى فيض أتى جارف تتراءى فيه صورة رجينا القائمة فى كل قطرة وموجة إلى أن توفى فى ١١ نوفمبر سنة ١٨٥٥ .

أما من المخلص منهما ـ فالجواب عنه أوضح من أن يساق بصريح الألفاظ وأوضح منه أن نتبين ما أفاد الفكر والفن والإنسانية من فسخ هذه الخطبة إذ لو لم تفسخ ، لما كانت للأساة ، أى لما كان كيركجور للفكر الفنان العظيم ، ولما كانت هى أكثر من أن يذكرها التاريخ ـ إن شاء أن يهتم بهذا الأمر التافه ـ باسم « مدام كيركجور » عليها السلام ! وينقطع عنها كل كلام إذ لاشىء أبلغ من هذا فى التفاهة والابتذال !

لكن هذا كله لا يمس جوهر الأمر فى شىء ، بل يبقى قائماً دائماً هذا السؤال :

مذنب . . . . أو . . . . غير مذنب ؟

نظرية الزواج عند الوجودية

كل نظرية عند الوجودية تنبع من تجربة حية . والتجربة الحية فى هذا الباب ، باب الزواج ، هى تلك التى عاناها كيركجور ، أبو المذهب الوجودى كله . فقد رأينا كيف أخذت بمجامع قلبه فتاة أوفت على الرابعة عشرة ، نعنى رجيناً أولسن . لم يكن فيها ما هو خارق يستأسر ، لكن متى كان بارعاً فى الرماية هذا الطفل اللعوب كيوبيد ؟ ومضت سنتان أو يزيد وهو يغذو هذه العاطفة بقوة الخيال المخبرب لفتى يختال فى المواكب الزاهية لسنوات سنه العشرين . فأخذ العشق يلوذ بأعالى الأحلام الرفافة دون أن ينظر تحته فيربط بقوت الأرض نوازعه ، إلى أن أيقظته الغيرة ذات صباح لما أن استكت مسامعه بنبأ رهيب هو أن اشليجل ، قد التمس يد الفتاة . هنالك نبابه فراش الأوهام الذى هدهدته قشعريرة الوجد الساحر فى عليين ، فاندفع هو يلتمس يدها . وظفر بها ، إذ شفع له قدم عهده بتملقها ، فكانت خطبة بينهما .

لكنه سرعان ما تبين استحالة هذه الخطبة ، لقد حمل عليها حملا أملته الغيرة ، فهل يمكن هذه العاطفة أن تكون صادقة ؟ كلا . ثم ماذا ؟ ثم هناك ما هو أعمق من هذا كله ! لقد تبين له استحالة الجمع بين رسالته الروحية وبين حياة التأهل .

ذلك أن الناس عند الوجوديين ثلاثة : رجل جمال ، ورجل أخلاق ، ورجل دين . ولذا فدارج السالكين سبيل الحياة ثلاثة : المدرج الجمالى ، والمدرج الأخلاقى ، والمدرج الدينى . الأول يحيا فى اللحظة الحاضرة المنعزلة ، والثانى يحيا فى الزمان ، والثالث يحيا فى السرمدية . عند رجل الجمـال

والحساسية لا عبرة إلا بالمتعة ، ولهذا فهو يلتهب اللذات ، ويسرف فى الأخذ منها كلما عرضت له ، ولا يرتبط بشيء ، لأن كل ارتباط أو واجب يقيده ، وكل قيد فيه تعلق بلحظة مقبلة وأخرى مدبرة . فلكل لحظة أصدقاؤها وواجباتها ، ولكل فعل ملابساته ومرجحاته ، ولكل وضع مسلك يتكيف وفقاً له . وشعاره يمكن أن يصاغ فى تلك العبارات المشهورة : «تمتع بيومك» carpe diem أو « أحبّ مالن تراه مرتين » كما يقول الفردى فنى ، الشاعر الفرنسى المشهور . ولهذا فأبغض شيء لديه التكرار ، لأن فى التكرار ثلما لحد العاطفة المرهف ، وهو إنما لا يستطيع الاستمتاع باللذة إلا فى عنفوانها ولا يهوى التقاط الشهوات إلا إذا أحرقت أنامله بتناولها . إنه لا يستقر على حال ، وينشد التغير المستمر فى المكان والزمان والأوضاع . ومن هنا انتفت عنده الصداقة ، واستحال الزواج ، لأن كليهما يستلزم التكرار والذكرى وبقاء الأحوال على حالها . إنه الآخر يقتل الوقت ، ولكن على طريقته ، ولكل من الناس طريقته فى الصراع مع الزمان . وطريقة رجل الجمال والحساسية أن يتصور لحظات الزمان منعزلة ويعطى كلا منها استقلالها وقيمتها الذاتية : فلا يستمتع بلحظة على حساب أخرى عن طريق الذكرى ، ولا يفوت لحظة طمعاً فى أخرى مقبلة على سبيل الرجاء والتوقع . ولذا فالمرأة عنده أداة للغزو وليست غاية للتملك . وقيمة الغزو فى الغزو نفسه ، حتى إذا انقضى لم يعد يعنيه مما غزاه شيء ، كل همه إذاً فى أن ينتصر ، أما الملك وبسط سلطان الامتلاك ففضول لا يعنيه : وسواء لديه احتفظ به أو لم يحتفظ ، كما كان الشأن عند نابليون . إنه ليحلق دائماً فوق الروابى ، « والمرء إذا صعد الرابية لا يرى إلا الشيء الآخر ، وإذا هبط كان عليه أن يسهر على نفسه ، على الصلة الدقيقة بين نقطة الارتكاز وبين مركز الجاذبية[1] » .

---

(١) كيركجورد : « إما .. أو » ، ص ٤٤ . ترجمة فرنسية لبريور وجنيو ، باريس سنة ١٩٤٣ .Prior et Guignot, Kierkegaard : Ou bien.. ou bien,

ذلك رجل الجمال والحساسية . أما رجل الأخلاق فيرى معنى الحياة والوجود فى العيش تحت لواء المسؤولية والواجب ؛ وكلاهما يقتضى الذكرى والتكرار ، لأن المسؤولية والواجب هما نحو شىء كان أو سيكون ؛ فلا بد إذاً من أن يكون كل منهما حاضراً فى ذهن صاحبه على الدوام . هما إذن يستلزمان الذكرى ، وهما كذلك يقتضيان التكرار ، لأن المسؤولية تقوم فى كل لحظة ما دام موضوعها قد عرض ، ولابد أن يكون المرء على استعداد متصل لتحملها ، والواجب لا بد من اضطرار المرء إلى أدائه هو نفسه فى كل مرة تتوافر فيها شروط القيام به وتقتضيه الأحوال . فعلى الأخلاقى مسؤوليات وواجبات فى المجتمع الذى يعيش فيه ، وفى الدولة التى ينتسب إليها ، بل ونحو الإنسانية عامة إن ارتفع شعوره إلى مستو عالى . ومن بين هذه الوجبات ومن أقدسها عنده واجب البقاء للنوع ، مما يتمثل فى الزواج بما يندرج تحته من مختلف ألوان المسؤولية : نحو الجنس الآخر ، ونحو الولد ، ونحو العصبية . ولهذا فإن جذوره تمتد فى أعماق المجتمع ، ولا بد له أن يحسب كل مافيها ؛ ولهذا يأخذ فى أموره بالوسط ، لأن الوسط أضمن مقياس لإرضاء كل الأطراف والعناصر المكونة للمجتمع الذى يضرب هو بأصوله فى باطن تربته . ومن هنا فإنه هو الذى يضع القيم الأخلاقية ، بالمعنى الشائع لهذا اللفظ . فالأخلاق بهذا المعنى هى مقاييس الوسطاء من الناس ، وأرسطو كان مصيباً كل الإصابة فى نظرته إلى الفضيلة — أعنى المقياس الأخلاقى — على أنها وسط بين طرفين . وهذه هى العلة فى أن كل الذين رفضوا فكرة الوسط نظروا إلى عملهم على أنه تحطيم للأخلاق ، أو فى القليل على أنه فوق الخير والشر ، أعنى الأخلاق المعروفة المألوفة ، لأن شرعة القيم التى أتوا بهـا لم يقصدوا بها إلى المتوسطين من الناس ، بل إلى طائفة ممتازة عالية على الوسط والمتوسطين . وعلينا أن نفهم فكرة أرسطو عن الوسط بهذا المعنى وحده وهو : المتوسط فى كل شىء مما يصلح للانطباق على المتوسطين من الناس . وعدا هذا المعنى تحايل يفقد الأخلاق الأرسطية مقصود صاحبها . هذا

الأخلاق إذن يدعو إلى القيم المتوسطة . والتمييز بين الخير والشر عنده يقوم على فكرة الوسط والمتوسط في كل شيء : في المعاني والأحياء . وهو ينشد التكرار ، لأن فيه توكيد الاستمرار ونفي التنوع ، وبالتالي المغالاة في التوسط ، لأن التوسط لا يتحقق في التفرد ، إنما في الصور المكررة أبداً .

أما الرجل الديني فلا يحيا في الزمان ، لأنه أشاح بوجهه عن هذه الدنيا ، وولى وجهه قبل الآخرة ، قبل عالم فوق الزمان ، لا لأنه تجزئة مطلقة للزمان بل لأنه في مرتبة أعلى . « ليس عند ربكم صباح ولا مساء [1] » . ولهذا فهو متجرد عن الدنيا وعن الزمان ولا صلة له إلا بالسرمدية . إن أراد خطبة خطب في السماء ، فتلمس يد روح من تلك الأرواح النورانية التي تحلق في الملأ الأعلى ، وإن كان فتاة أعلنت خطبتها إلى الله إن ظفرت بالرضا وبلغت مرتبة النفس المطمئنة . وكل معاييره إنما تصدر عن تلك الحياة الأزلية الأبدية التي يتصور نفسه يحياها في حضن الألوهية . وبالجملة ، فأحواله هي تلك الأحوال والمقامات المعروفة عند الصوفية .

تلك إذن هي المدارج الثلاثة على درب الحياة . أتراها مستقلة بعضها عن بعض ؟ هي مستقلة ، وهي متصلة . مستقلة لأن الانتقال من مدرج إلى آخر لا يتم إلا « بوثبة » ، أو بتحول حاسم مفاجىء في أحواله الروحية . وهي وثبة لا معقولة ، أعني أنها لا تتحقق بطريقة منطقية بحيث تأخذ المرحلة الأخلاقية برقبة المرحلة الجمالية ، والمرحلة الدينية برقبة المرحلة الأخلاقية ، بل لابد أن تكون ثمت هوة تفصل بين كل منها . ومع هذا فيمكن أن يقال على نحو ما إن هذه المراحل يفضي بعضها إلى بعض ، ذلك أن المرحلة الجمالية تؤدي إلى مرحلة السخرية ironie ، وهذه إلى المرحلة الأخلاقية

---

(١) السهروردي : « أصوات أجنحة جبرائيل » ، راجع كتابنا « شخصيات قلقة في الإسلام » ، ص ١٥٥ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

وهذه بدورها إلى مرحلة العبث humour ، وهذه تقتاد فى النهاية إلى المرحلة الدينية . وكل هذا قد يقع بالنسبة إلى الشخص الواحد : فيبدأ حياته بالأخذ بجانب الجمال والحساسية ، وجانب الإحساسات الملتهبة واللذة العاجلة بكل معانيها ، غير عابىء بشىء مما يتصل بالأخلاق أو الدين ، ولسان حاله يقول مع طرفة :

ألا أيهذا الزاجرى أحضر الوغى
وأن أشهد اللذات ، هل أنت مخلدى ؟!

ثم يستولى عليه الملال بعد مدى يتراوح طوله وفقاً للمزاج الشخصى ومقدار ما انتهب من اللذات ـ هذا الملال القبيح الخبيث الدنىء الذى لو شاء لجعل من الأرض حطاماً وابتلع العالم فى تثاؤب واحد ، هذا الوحش الرقيق الذى يحلم بالمقاصل وهو يدخن نارجيلته وفى عينه عبرة تمتلىء بها رغماً عنه ـ كما يقول بودلير [1] ـ ، هنالك يخيم عليه اليأس بكلاكله ، فيشعر بفراغ فى الحياة لا يكاد يملؤه شىء ، فيعتريه ميل إلى السخرية من كل شىء لأنه يذوق طعم التفاهة فى الأشياء والأحياء . وهذه المرحلة ، مرحلة السخرية ironie ، هى مرحلة الانتقال فيما بين مرحلتى الجمال والأخلاق . فلا يبقى عليه إذاً إلا أن يجتازها — على نحو ما تيسر له ـ ليلحق بالأخلاق . فإن اجتازها بسلام ولم يلو على شىء صار مواطناً صالحاً ، شاعراً بواجباته ، حريصاً على احتمال المسئولية التى ألقاها على عاتقه وضعه الجديد ، فيرى هنالك أن الغاية من الحياة هى فى التوطن فى المجتمع وفى الزواج ، حتى تكون صلته بالمجتمع والدنيا صلة قوية ، دموية .

لكن أتراه يقف ؟ هيا تقدم ! لقـــد بدأت فلتكمل السبيل حتى

---

(١) « أزهار الشر » ، قصيدة « إلى القارىء » ، ص ٢٨ ، نشرة لابلياد La Pléiade ، باريس سنة ١٩٤٤ .

النهاية ما حياتك في الدنيا إلا معبر إلى الآخرة ، فما يكفي أنك غصت بجذورك في أعماق المجتمع ، بل عليك أن تشرع أغصانك إلى السماء : فإن كنت من قبل قد جعلت أصلك ثابتاً في الأرض ، ألا فلتصاعد الآن بفرعك إلى أعلى السماء ، لترى كل شيء ما خلا الله باطلا ، وترتفع إلى السرمدية . وتلك هي مرحلة العبث humour الذي يصور كل ما في الدنيا على أنه زينة ولهو وغرور وتفاخر بالأموال والأولاد . هنالك يزدري رجل الأخلاق لأنه وقف دون الغاية . ومرحلة العبث هذه هي «معبر الانتقال إلى المرتبة الأخيرة ، المرتبة الدينية التي يصبح فيها وحده مع الله وحده .

فسبيل الحياة إذن يمكن أن يكون متصل الحلقات : يبدأ من الحساسية ويمر بالأخلاق ثم ينتهي إلى القداسة .

وصاحبنا كيركجور قد حيَّ كل هذه المراحل في نفسه ، فأبصر نهاية الطريق يوم أن بصرته خطبته إلى رجينا أولسن بمراحل الطريق ، طريق الحياة أجل ، لقد دلته هذه الخطبة إلى سبيله السوي ، سبيل النبي إسحق ، سبيل التضحية والاستشهاد في سبيل الرسالة الروحية العليا . فلم يمض عام حتى رد إلى رجينا خاتم الخطبة دون أن يتقدم بين يديها بمعاذير . ماذا إذن ؟

هذا « سره الرهيب » ، هذه هي « الشوكة في لحمه » ، هذا ما سيحمله وحده صليباً عاتياً على عاتقه الهزيل وهو يسير على درب الحياة .

أتراه فقد شيئاً ؟ ومن يدري ! « لعله فقد كل شيء هذا الذي لم يفقد غير خطيبته »[1] .

---

(١) كيركجور : « التكرار » ، ترجمة فرنسية ، ص ٢٤٤ .

خلاصة[1] ثلاثة كتب لكيركجور

- ١ -

« إما ... أو »

الأفكار الرئيسية

النمط الحسى فى الوجود يتمثل فى مذهب اللذة الرومنتيكى وفى النزعة العقلية المجردة ، فالحسى والعقلى كلاهما لا يفلح فى تحقيق وجوده وذاته .

فالذات الحقيقية لا تتحقق إلا بالإختيار ، والحياة شأنها إما ... أو .

والطريق الحسى يفضى إلى الملال وللمزاج السوداوى واليأس .

والذات ، بإتجاهها ناحية إتخاذ القرار والالتزام بسبب اليأس ، تنتقل من المدرج الحسى إلى المدرج الاخلاقى .

وفى المدرج الاخلاقى تصبح الذات مركزة موحدة وحقيقية ، بفضل إختيارها لنفسها .

والمدرج الثالث فى التطور هو المدرج الدينى ، لكن كل مدرج من هذه المدارج لا يكفى بنفسه ، فالمدرج الأخلاقى يحول المدرج الحسى ، والدينى يحول الأخلاق .

* * *

كتاب « إما ... أو ... » يقع فى مجلدين ، وفيه يحاول المؤلف أن يوضح الفروق والعلاقات بين النمط الحسى فى الوجود والنمط الأخلاقى . وكما هو الشأن بالنسبة إلى معظم مؤلفات كيركجور ، لم ينشر « إما ... أو .. » باسم

---

(١) نقلنا هذه الخلاصة عن كتاب Masterpieces of World Philosophy in Summary form. Edited by Frank N. MAGILL. London, 1961

مؤلفه : والايضاحات الواردة ، ذكرت بأقلام مستعارة مختلفة ويحتوى المجلد الاول على تحليل ووصف لميدان ما هو حسى ، والأسلوب الأدبى متنوع، فتراه يستخدم الجمل الغنائية ، والخطب ، والتحليلات النفسيه ، والعروض الدرامية ، والصيغ الفلسفية .

ورجل الحواس ، الذى يعبر عن آرائه بكل هذه الأساليب الأدبية ، يشار إليه بالحرف «ا» . والمفكر الاخلاق فى المجلد الثانى ، ويحمل اسماً مستعاراً هو القاضى فلهلم ، يشار إليه بالحرف «ب» وقد فسر كيركجورف أحد كتبه المتأخرة بعنوان «حاشية نهائية غير علمية» الموضوع الرئيسى فى كتاب «إما أو ...» بقوله أن «ا» إمكانية وجودية ، ممتاز فى الجدل ورفيع الموهبة فى استخدام الموضعية والأسلوب الشعرى ، لكنه يظل رغم ذلك عاجزاً عن إتخاذ قرار حاسم والخوض فى الفعل ، ولهذا هو لا يوجد بالمعنى الحقيقى للوجود . أما «ب» فيمثل ، على العكس من ذلك ، رجل الأخلاق الذى تحولت حياته كلها إلى إستنباط وجدانى وإلتزام .

والقاضى فلهلم يوضح محتوى ما هو أخلاق على شكل رسالة موجهة إلى «ا» . وإبلاغ الحقيقة الأخلاقية يحتاج إلى شكل أو أسلوب يتفق وإياها .

إن الحقيقة الأخلاقية وجودية وعينية ، فى مقابل الحقيقة النظرية المجردة وتبعا لذلك تحتاج هذه الحقيقة الأخلاقية فى التعبير عنها إلى شكل ذى صفة شخصية هو الحوار أو الرسالة . وهذا يكون شكل البلاغ غير المباشر. وفى البداية نجد القاضى فلهلم يذكر رجل الحواس بالقصة الواردة فى الكتاب المقدس عن ناثان النبى وداود كمثل أعلى على هذا الشكل من البلاغ . لقد أصغى داود بإنتباه إلى المثل الذى ضربه ناثان ، لكنه ظل فى حال من الإنفصال النظرى ، إذ نظر إلى المثل نظرة عقلية على أنه قصة موضوعية لا تنطبق إلا على الغريب الأسطورى . إلى أن فسر له ذلك ناثان بوضوح قائلا : «أنت ، أيها الملك ، أنت الرجل» المقصود ، هنالك أدرك داود المدلول الوجودى للمثل

لقد استخدم النبي ناثان شكل البلاغ غير المباشر . وهذا الشكل هو أيضا الشكل الذي استخدمه القاضي فلهلم .

النمط الحسي في الوجود له تعبيران أوليان : مذهب اللذة الرومنتكي والنزعة العقلية المجردة . وتنعت أوبرا « دون جوفاني » لموتسارت بأنها المثل الكلاسيكي للنظرة الحسية أو اللذائذية إلى الحياة ، بينما « فاوست » جيته يعبر عن الشخصية الحية للنزعة العقلية المجردة . وعدو كيركجور اللدود ، وهو المفكر العقلي الهيجلي النزعة ، يقع أيضاً فريسة للنزعة العقلية المجردة . لأن الوجود الباطن والالتزام هما ، في نظر كل من رجل الحواس وصاحب النزعة العقلية ، أمران عرضيان وسيان . ولا واحد منهما قادر على تحمل مسئوليته والتزام بالعمل إذ ينقصهما الوجدان الأخلاق الذي يميز « ب » .

والنظرة إلى الحياة المميزة للنازع منزع اللذات يصفها العاشق في « يوميات مغرر » ، وهو شاب بأنه رجل يمضي في اغوائه بمكر شيطاني ، والعاشق الشاب نموذج أول لأوبرا موتسات : « دون جوفاني » انه يجرب عدة امكانيات لكنه لايلزم نفسه بمسئولية تحقيق واحدة منها بجد واهتمام . انه يجرب فنون الاغواء ، لكنه لايلتزم بأي وعد ويجرب تجارب حب لكن لا يتورط في زواج . وهذا العاشق الشاب في تجريبه الحسي يحافظ على التجريد وعدم الاكتراث من حوله . فكل فتاة هي في نظره « امرأة بوجه عام » . وإذا كان لديه مبدأ يسترشد به فهو مبدأ اللذة القائل بأن الاستمتاع أو الالتذاذ هو الغاية الوحيدة في الحياة . والظروف الباطنة الضرورية لبلوغ حياة الملذات هذه هي الجمال الجسماني والصحة ، والظروف الخارجية الضرورية هي الثراء والمجد والمركز الرفيع . لكن هذه الظروف لا تهيىء أي وجدان أخلاقي لحياة ملتزمة ، بل أن العاشق الشاب إنما يسعى إلى تجنب الحياة الملتزمة . إنه يحيا في اللحظة (الحاضرة) ويستخدمها على أنها حاضر شهواني يبلغ فيه إرضاء الرغبة أوجه : لكن اللحظة تمر ، وإذا

رغبة جديدة تؤكد نفسها من جديد فتصبح حياته كلها سلسلة غير متصلة الحلقات من الإنتقالات من لحظة إلى التي تليها . وهكذا فان شخصيته يعوزها الوحدة والاتصال . لقد بدد نفسه أو أضاعها في الحاضر وأهمل بذلك الماضي والمستقبل . فلم يعد يحتفظ بالماضي في ذاكرته ، ثم أنه انسحب من مستقبله الذي يجابهه بمسئولية القرار .

وصاحب الفكر العقلي يعاني نفس ضياع الذات الذي يعانيه صاحب الملذات الرومنتيكي . فبينما صاحب الملذات يضيع نفسه في مباشرة الحاضر الشهواني ، فإن الفكر العقلي يضيع نفسه في مباشرة فكره . إن المفكر العقلي يسعى إلى الإحاطة بجماع الحقيقة الواقعية بواسطة مقولات منطق كلي . لكن في مثل هذا المذهب لا تكون ثمة أهمية للذات الموجودة العينية . فكما أنه بالنسبة إلى الشهواني كل فتاة هي امرأة بوجه عام ، فكذلك بالنسبة إلى المفكر العقلي كل حقيقة تنحل إلى مقولات عامة . والتفكير النظري لا يرى غير الحركة العامة للتاريخ ، مفسرة خلال توسط المقولات المنطقية ، ولكنه ينسى الفرد الذي يدرك نفسه في داخل تاريخه العيني الجزئي . وهكذا نجد أن كلا من رجل الملذات والمفكر العقلي يتهرب من مسئولية اتخاذ قرار ، وكلاهما ينازل مملكة الامكان ، لكنه لا يقفز في الوجود . ورجل الملذات يتهرب من المستقبل ومن المسئولية بتشتيت ذاته في ملذات موقوتة . والمفكر العقلي يتهرب من الإختيار بأن يلعب دور مراقب محايد يتأمل في الحركات العامة الجارية في التاريخ العالمي ، لكنه لا يشارك أبداً في تاريخه الباطني بوجدان واستبطان . وكير كجور ــ متخذاً طريقة التهكم السقراطية التي برع فيها كل البراعة ــ يحمس اسمه المستعار يقول : « إن التاريخ العالمي في نظر الفيلسوف قد أنجز ، وهو يتوسط له ومن هنا نرى موضوع الساعة اليوم في هذا العصر هو ما نراه من شباب قادرين على التوسط للمسيحية والوثنية ، وقادرين على اللعب بقوى التاريخ المارد ،

لكنهم عاجزون عن أن يبينوا لرجل بسيط ما ينبغي أن يفعله في الحياة ، بل لا يعرفون ماذا ينبغي عليهم هم أنفسهم أن يفعلوه . » والمفكر العقلي يرد الوجود إلى الفكر، ويضحي بالإلتزام في سبيل المراقبة المحايدة، ويستبدل التأمل في التاريخ الكوني بمسئولية اتخاذ قرار شخصي عيني . وللقاسم المشترك لكلا هذين التعبيرين عن الوجود (اللذة ، والتفكر العقلي) هو الانسحاب من حقيقة الاختيار . وفي كلتا الحالتين لا تجد النفس بعدُ ذاتها . وإنما من خلال الاختيار وحده تبلغ النفس ذاتها الحقيقية . وهذا يتطلب التنبه إلى أن الحياة مسألة إما . . . أو . ولكن إما / أو يستويان عند صاحب اللذات والمفكر العقلي . فصاحب النزعة الحسية يتحرك في عالم تجريد عن الإستبطان والوجود .

والنمط أو المدرج الحسي يفضي إلى الملال والمالنخوليا (المزاج السوداوي) وأخيراً يفضي إلى اليأس و « إما . . أو . . » وكتابات كيركجور بوجه عام تحتوي على وصف بياني للطابع الشامل لأنماط الملال والمالنخوليا واليأس . فينعت الملال بأنه عامل حسي نكب الإنسان منذ البداية . « أصاب الملال الآلهة فخلقوا الإنسان . وأصاب الملال آدم لأنه كان وحيداً ، فخلقت حواء . وهكذا دخل الملال في العالم ، وازداد بقدر ازدياد عدد السكان . كان آدم في ملال وحده ، ثم أصاب الملال آدم وحواء معاً ، ثم أصاب الملال آدم وحواء وقابيل وهابيل كأسرة ، ثم ازداد عدد سكان العالم ، فأصبح المجموع في حالة ملال بالجملة كجماعة » . والحياة الحسية القائمة على الاستمتاع الخالص بالملذات ، وكذلك حياة التفكير المحض ، كلتاهما تؤدي إلى هاوية الملال والضجر . وعلينا الآن أن نميز بين نوعين من الملال في أحدهما يدرك الملال على أنه حالة مقصودة تتوجه إلى موضوع معين أو حادث أو شخص . فيمل المرء كتابا أو شخصاً يحادثه . وهذا النوع من الملال هو مجرد ظاهرة سطحية لا تكشف بعد عن موقف الإنسان الحقيقي . وفي النوع الثاني وهو أحق من الأول ،

عل المرء لا من موضوع محدد بالذات هو شخص ـ بل عل المرء من نفسه : فيواجه فراغاً غريباً يهدد الحياة نفسها بفقد معناها . وهذا النوع من الملال يجعل المرأ أكثر تنبها لحالته .

وهذا الفراغ الغريب الذى يميز الملال الحقيق هو أيضاً عامل وجودى فى الفرد المصاب بالمالنخوليا . فان الفرد المصاب بالمالنخوليا إذا سئل : ماذا يثقل عليه ويضجره ؟ فانه يميل إلى الجواب التالى : « لست أدرى ، إنى لا أستطيع تفسير ذلك » . وللمالنخوليا « وعكة روحية » أو « هستيريا روحية » تجابه الإنسان بهاوية من الفراغ والخلو من المعنى ، وتكشف عن القلق والانفصام فى وجوده . لكن الفرد المعرض لأحوال الملال والمالنخوليا المقلقة غالباً ما يرفض قبول حالته ، ولهذا يسعى لإخفائها بألوان من النشاط الملهى المتنوع .

وقد أدرك كيركجور ، كما أدرك بليز بسكال ، كيف يحاول الإنسان أن يتهرب من نفسه بتلهيات تهيىء له التلهاء وقتياً . وقد وصف هذا السعى إلى الإلتهاء فى فكرة « طريقة الدوران » التى عرضها المؤلف فى الجزء الأول . إن الإنسان يمل من الحياة فى الريف فينتقل إلى القرية ، ثم يمل العيش فى وطنه فيسافر إلى الخارج ، ثم يمل العيش فى الغربة فيداعبه إمكان السفر المستمر لتخفيف ملاله كذلك الفرد المصاب بالمالنخوليا يتدرج فى السعى للالتهاء سعياً ينتابه الإخفاق والخيبة . ويقول المؤلف أننا نجد فى نيرون النموذج الأبرز للطبيعة المالنخولية التى أسلمت قيادها إلى سعى لا ينتهى نحو التلهيات . لقد نشد نيرون إلهاء نفسه بالانغماس فى الملذات . فمين « وزراء للملذات » كانوا بإيجاد طرق جديدة لإشباع رغباته . ولكن نيرون لم يجد تلهية عن مالنخولياه إلا فى لحظة الإستمتاع بالملذات . « هيا إلى اللذة » ـ وكان على العالم كله أن يبتكر له لذات جديدة ، لأنه لا يجد الراحة إلا فى لحظة الاستمتاع باللذات ، فإذا مضت انبهرت أنفاسه إعياء . إذا مضت لحظة اللذة

غاص نيرون من جديد في المالنخوليا . ولهذا ينبغي خلق لذة جديدة حتى يمكن إشباع هذه اللذة موقتاً مرة أخرى . لكن هذا أمر لا نهاية له ، فيجد نيرون نفسه في هاوية من الخواء وانعدام المعنى . وأخيراً تدفعه الحاجة الملحة إلى لذة تلهيه ، هنالك تدفعه هذه الحاجة إلى أن يأمر باحراق روما . لكن حين تخمد آخر جذوة يرتمي من جديد في مالنخوليا جديدة . والمؤلف ينبهنا إلى أن هذا الوصف لطبيعة نيرون لم يقصد به أن يكون فرصة لحمد الله على أننا لسنا مثل نيرون ، كما يقول المنافقون ، لأن نيرون «لحمه من لحمنا وعظمه من عظامنا» ، أعني أننا نجد في نيرون عاملا عاماً يحدد طبيعة الوجود الإنساني .

واليأس أشد تعبير عن التهديد بالخواء وانعدام المعنى ، إنه أوج النمط الحسي في الوجود . والحياة الحسية تنتهي اذن عن يأس . وفي اليأس تعاني الذات ضياع الرجاء ، لأن الالهاء لا يزود المرء بعد بالاشباع للوقت . هنالك يبين لرجل الحواس أنه لا يستطيع أن يجد نفسه خارج نفسه ـ لا في مساعية نحو اللذات وارضاء الحواس ، ولا في تجريدات تفكيره العقلي النظري . بل ينبغي عليه أن يتوجه إلى باطنه حتى يكتشف ذاته الحقة . وعليه أن يرتفع إلى الجد والوجدان واتخاذ القرار والالتزام والحرية . فبهذه الحركة ، وبها وحدها ، يكون قادراً على أن يجمع ذاته بعد تشتتها في الوجود وعلى أن يصبح ذاتا موحدة متكاملة . فاليأس إذن تقوية للذاتية التي تكون الباب المفضي إلى الذات الحقة . فالذات ، «باختيارها» لليأس تولد ذاتها وتنتقل من المدرج الحسي المتسم بعدم اتخاذ قرار ـ إلى المدرج الأخلاقي المتميز بالالتزام المصمم .

والمدرج الأخلاقي هو مدرج اتخاذ القرار والالتزام المصمم . وفعل الاختيار تقوية لما هو أخلاقي . وحتى أغنى الشخصيات ـ هكذا يقول المؤلف ـ ينبغي ألا يعد شيئا قبل ان يختار نفسه ؟ ومن ناحية أخرى ، فان أفقر الشخصيات يعد كل شيء لأنه اختار ذاته : إن الاختيار يحرر الذات من مباشرة اللذة ومن مباشرة التأمل أو التفكير المحض معا ، ويجعل من الممكن اكتشاف الذات الحقة . وباتخاذ القرار والالتزام تصبح الذات متكاملة

« ومركزة » . ورجل الهواس يكون دائما « هادا » لأنه يبحث عن المركز لذاته فى محيط الأمور الهذائذية أو العقلية ـ ومعنى هذا أنه أضاع ذاته . أما الرجل الأخلاقى فيفضل أخذ المسئولية على عاتقه باتخاذ قرار ، فإن مركزه فى داخل ذاته ، وحياته مركزة موحدة . ووحدة الذات الأخلاقية لست وحدة ترسو على بقية الانا أو على أساس دائم ، فالذات ليست موضوعا يمكن تحديده بطريقة محددة بأنه ذو طبيعة ثابته أو ثبات جوهرى . فالوحدة تنجز ولا تعطى . والذات تكمل أو تبلغ وحدتها واكتمالها بسبب الاختيار .

وهكذا يصبح الاختيار المقولة المركزية للمفكر الأخلاقى . وهذه المقولة هى التى تعد أقرب المقولات إلى قلب القاضى فلهلم وفكره . إنه ليس رجل منطق ، وليست لديه قائمة ، طويلة لافتة ، مؤلفة من مقولات مجردة ـ بل لديه أمر واحد محدود عينى هو الاختيار . والاختيار يقتضى الحرية وإما / أو ، وفى هذا نجد الكنز الأكبر الذى يمكن للمرء امتلاكه . والقاضى فلهلم يشرح للقارىء القصد الرئيسى من ايضاحاته الأخلاقية حين يقول : « فى سبيل الحرية إذن أناضل ... أناضل فى سبيل المستقبل ، فى سبيل إما / أو . ذلك هو الكنز الذى أود أن أهبه لأولئك الذى أحبهم فى الدنيا ، ولو كان ولدى الصغير فى السن التى يستطيع فيها أن يفهمنى لقلت له : انى لاأترك لك ثروة ولا لقباً وجاها ، لكنى اعرف مخبأ الكنز الذى يكفى لجعلك أغنى من العالم بأسره ، وهذا الكنز لك ، ولن تشكر لى على هذا حتى مجرد شكر ، كيلا تؤذى روحك بكونك تدين بكل شىء لشخص آخر . وهذا الكنز مخبوء فى داخل نفسك : فهناك إما / أو يجعل الإنسان أعظم من الملائكة » . وقصد القاضى فلهلم الاساسى من توجيه نظر رجل الهواس إلى الشعور بحريته واهمية الاختيار ـ يفهم على انه تعبير عن للمهمة السقراطية الخاصة بمعرفة الذات ، و « اعرف نفسك » و « اختر نفسك » هما واجبان مقترنان وليسا واجبين منفصلين . والمعرفة التى اهتم بها سقراط كانت معرفة أخلاقية ،

والمعرفة الأخلاقية لايمكن تحقيقها إلا باختيار . فالذات تصبح شفافة لذاتها عن طريق الفعل المصمم فحسب .

وفى شخص القاضى فلهلم نجد التحقيق العينى لنمط الأخلاق للوجود . إنه رجل متزوج التزم بالحب الزواجى . وهو من هذه الناحية يتعارض مع العاشق الشاب صاحب « يوميات مغرر » الذى يبدد ذاته فى تجاربه العديدة مع الحب الرومنتيكى وهذا يفهم الحب الرومانتيكى والزواجى بأنهما صفتان وجوديتان تميزان الحسى والأخلاق . والحب الرومنتيكى تجريبى وغير تاريخى ، ويعوزه الاستمرار . أما الحب الزواجى فيعبر عن تاريخ باطن يهبه الثبات والاستقرار . ورجل اللذات الرومنتيكى يحيا فى اللحظة الحاضرة ، وهو يعانى هذا الحاضر متجرداً عن الوجود . فالحاضر يصير البرهة الآنية ، بوصفها الفرصة للاستمتاع . أما الماضى فيفقد معناه الوجودى ، والمستقبل لايواجه أبداً مواجهة حقيقية . فالعاشق الشاب يغوى فتاة ، وبعد أن تمر لحظة الاغواء ينتهى كل شىء . وحينئذ تصبح اللحظة جزءاً من ماض مجرد لايكتسب معنى إلا بوصفه موضوعاً للتأمل المالنخولى . والحب الرومانتيكى لا يعرف التكرار . فرجل اللذات الرومنتيكى يحيا حياته كما لو كانت تواليا منفصلا لآنات لحظية ، وكل آن يحدث ويزول إلى ماض عار من الأهمية الوجودية . وكل شىء يتركز فى الحاضر الذى يدرك على أنه يتجسد كل الحقيقة الواقعية . أما الحب الزواجى فهو ، على العكس من ذلك ، يسعى إلى التكرار . فالزوج المثالى هو القادر على تكرار حبه كل يوم . والرجل المتزوج يحمل إذن فى داخل نفسه ذاكرة ماضيه ، ويتوقع مستقبله ، ويؤدى واجباته اليومية ويتخذ قراراته فى سياق تمام شخصيته المتكاملة . إن ماضيه ومستقبله وحاضره كلها متحدة . وهكذا يصبح الزمان والتاريخ ذوى أهمية بالغة بالنسبة إلى الحب الزواجى . وثبات واستمرار الحب الزواجى يصبحان ممكنين بواسطة توحيد الذات فى تاريخها الباطن .

والقاضي فلهلم ، في تمييزه بين الحب الزواجي والحب الرومنتيكي ، لا يقصد إلى الفصل بينهما فصلا تاماً . بل يتحدث عن الزواج على أنه التحول الصادق للحب الرومنتيكي . فالزواج صديقه وليس عدوه . والحب الرومنتيكي لا يطرح ظهريا في الانتقال إلى النطاق الأخلاقي ، بل يتحول من خلال ثبات الحب الزواجي . وفي المدرج الأخلاقي يتأرخ الحب الرومنتيكي ويدرك من حيث معنا الزمني . والحسي يظل دائماً في الأخلاقي ، لكنه يظل نمطاً نسبياً ومتوقفاً على غيره . « إن الاختيار المطلق هو الذي يضع دائماً ما هو أخلاقي ، لكن لا ينتج عن ذلك أبداً أن ما هو حسي قد استبعد . في الأخلاقي تتمركز الشخصية في ذاتها . وهكذا فإن الحسي يستبعد استبعاداً مطلقاً أو يستبعد بوصفه المطلق ، لكنه يظل نسبياً باقياً » . ورجل اللذات الرومنتيكي يهب الحسي صفة المطلق بوصفه البعد النهائي المكتفي بنفسه للوجود . والرجل الأخلاقي يكتسب ما هو حسي في نسبيته ويحوله بواسطة العوامل الوجودية للاختيار والالتزام . ويتحدث القاضي فلهلم في رسالة عن المدارج الثلاثة (الحسي ، والأخلاقي ، والديني) فينعتها بأنها « الحلفاء الثلاثة » . ودوائر أو مدارج الوجود ليست مستويات وقتية للنمو والتطور يستبعد بعضها بعضاً في تصاعد مرتب ، بل هي أنماط في الوجود ، حاضرة كلها بمعنى من المعاني ، وتنفذ وتنبع في الشخصية في عملية تحولها . إنها تؤلف القطع المستعرض للذات وتوجد خلال تاريخها ويتوقف بعضها على بعض . ولا دائرة تكفي نفسها بنفسها . وإعطاء صفة المطلق لواحدة من هذه الدوائر الثلاث يخنق الذات .

وظاهرة الزمان ، التي تلعب دوراً مهما في الوجود الأخلاقي ، هي بؤرة تحليل عميق لمذهب هيجل في الضمير الشقي أو المسلوب . لقد قال هيجل أن الضمير المسلوب هو الذات غير الحاضرة أبدا لذاتها ، لأنها غائبة عن ذاتها إما في الماضي أو في المستقبل . ويقول كيركجور إن هيجل كان على حق في تحديده هذا لمملكة الضمير (أو الشعور) الشقي ، لكنه أخطأ في فهمه

إياه (أى الضمير الشقى) بطريقة مجردة لا بطريقة وجودية . لقد « أبصر هيجل المملكة من بعيد » . أما المؤلف فيعتقد فى نفسه أنه من السكان الأصليين فى تلك المملكة . والشعور (أو الضمير) يستلب من ذاته إذا فصم عن ماضيه أو عن مستقبله . والشعور المُستَلَب (أو المسلوب) قد فقد ذاكرة حياته ولم يعد هناك ما يرجيه .

وهكذا ينتهى به الأمر إلى اليأس . والشعور الموحد يحمل فى داخله الماضى والمستقبل . والذاكرة والرجاء يتحدان فى مركز الشخصية . والرجل الأخلاق يبلغ هذا الشعور المتحد فى لحظة الفعل المصمم . وفى فعل الاختيار يُؤخَذ الماضى ، ويُعتَرَف بالمستقبل ويواجه ، والذات تتمركز .

ومحك الإختيار فى القرار الذى به تحقق الذات وحدتها واكتمالها ـ هو الاستبطان . والاختيار الحقيقى اختيار يتم باطنياً بجد ووجدان . والعبرة بطريقة الاختيار لا بما يُختار . وفى دائرة الأخلاق يربى الإنسان على كيفية الاختيار . واهتمامه الأول هو بالجد والإستبطان اللذين يحددان حركة الاختيار وليس باختيار « الصواب » . لكن ليس معنى هذا أن المفكر الأخلاق لا يهتم بالمحتوى الأخلاق للاختيار بل معناه ، مع ذلك ، أن المحتوى الأخلاق لا يمكن أن يجرد على أنه شىء ما ـ أى على أنه معيار أخلاق يتحدد ويتقنن موضوعياً . ذلك أن الفعل الذى لا يتم إلا وفقاً لمعايير خارجية هو فعل عار عن المحتوى الأخلاق . وإنما الفعل المنبثق من أعماق الباطن هو الذى ينعت الذات بنعت الأخلاق . والقاضى ثلهلم لا يحفل كثيراً بلوحة من الفضائل ترسم مطالب أخلاقية مجردة ، فالفعل الأخلاق ليس أمر متابعة للفضائل ، بل هو من شأن معرفة الذات والتزام الذات . ورجل الأخلاق عند كيركجور ، شأنه شأن الرجل القوى عند نيتشه ، يوجد « عبر الخير والشر » .

ويختم المؤلف كتابه « إما ... أو » بدعاء وموعظة . وهو يقصد

بهذا أن يذكر القارىء أن المدرج الأخلاق ليس هو البعد النهائى للوجود ، بل يتحول بعالة دينية . فكما أن المدرج الأخلاق يحول الحسى ، فكذلك الدينى يحوّل الأخلاق بادخال العوامل (أو المحددات) الوجودية التالية : الألم ، الذنب ، الخطيئة ، الإيمان . لكن كتاب « إما . . . أو . . . » لا يتابع الإيضاح الوجودى إلى ما بعد طور الأخلاق . ومن بين الأسباب التى دفعت كيركجور إلى كتابة كتابه « المدارج فى طريق الحياة » (الذى ظهر بعـد « إما ... أو ... بسنتين) هى أن يفى المدرج الدينى حقه من البحث .

— ٢ —

شذرات فلسفية

الخلاصة

يمكن تقسيم الناس إلى ثلاث مجموعات ، تبعا للقيم التى يتمسكون بها : رجال الحواس وينشدون الإستمتاع والملذات ، والحرية من الملال ، ورجال الأخلاق ، ويعيشون من أجل الواجب ، ويتخذون التزامات لكى يلتزموا بأدائها ، ورجال الدين ، الذين يعيشون من أجل طاعة الله .

وفكرة سقراط عن الحقيقة الدينية هى أن الحقيقة فى المسائل الدينية ليست واحدة ، وأن الإنسان يتعلم الحقائق الدينية بتذكر ما تعلمه فى عالم المثل .

والموقف الأخير (النظرة المسيحية) هو أن الله فى الزمان (يسوع المسيح) هو معظم بنى الإنسان ، وأن الإيمان هو وسيلة المعرفة ، وأن المعرفة تأتى من خلال الشعور بالخطيئة ، وأن حياة الإنسان يمكن أن تتغير فى لحظة إتخاذ قرار .

. .

كتاب « شذرات فلسفية » لسيرن كيركجور هو الكتاب الرئيسى فى

سلسلة من الكتب التي تسودها فكرة ثابتة ، وتتميز بطريقة للعرض غير مألوفة ، ويشيع فيها التهكم الهامل ، وفيها مجهود فريد لعرض المسيحية على نحو يحمل القارىء على إتخاذ قرار بالنسبة إليها . وسخرية كيركجور ظاهرة حتى في عنوان الكتاب : « شذرات فلسفية » . فقليل جدا من الفلاسفة من يسمى كتابه الرئيسى باسم « شذرة » ، أو يحاول أن يعرض جوهر مذهبه في أقل من مائة صفحة .

ولقراءة كيركجور بشىء من الفهم من الضرورى (بالنسبة إلى بعض القراء ، على الأقل) أن تكون لدى المرء معرفة بالخطة العامة لاتجاه الأدبى . ومن المميزات الجوهرية في موقفه الفلسفى مذهبه في « المدارج » . لقد كان كيركجور يعتقد أن الناس يمكن أن يقسموا إلى ثلاث مجموعات ، وفقا للقيم التي يرونها أساسية ، ويطلق على هذه المجموعات : الحسيين ، والأخلاقيين ، والدينيين .

فالحسى هو الشخص الذي يعيش لما هو ممتع ، إنه يريد الإستمتاع والتنوع في الحياة ، ويسعى لتجنب الملال بوصفه أسوأ شر يمكن أن يصيبه . إنه يحيا ليجد الإشباع المباشر لرغباته ، ويتجنب أى إلتزام طويل المدى . وكل الناس يقوم فيهم ما هو حسى أساساً ماديا لحياتهم ، وكثير منهم يبقى في المدرج الحسى طول حياته ، لكن بعضاً من الناس ينتقلون إلى المجال الثانى : الأخلاق .

والأخلاق يعيش من أجل أداء واجبه . ويستبدل بالإستمتاع المقابل للملال الخير المقابل للشر . والطراز من الانسان الذي كان في ذهن إمانويل كنت Kant حينما حثنا على أداء واجباتنا بدلا من الإنسياق وراء ميولنا وأهوائنا هو نفس الطراز من الانسان الذي سماه كيركجور بالانسان الأخلاق . والحياة الأخلاقية تنجح إذا أخذ على نفسه أكبر قدر ممكن من الالتزامات، وفعل كل ما في وسعه للوفاء بها .

وكيركجور فى كتابه الأول « إما .. أو .. » (١٨٤٣) يضع الرجل الأخلاقى فى مقابل الرجل الحسى، بوضع مسألة الحب والزواج . الرجل الحسى يقع فى الحب ، ويعيش لكثير من العهود (لكن لا زواج) وينشد القصص الغرامية بالمعنى المفهوم فى هوليود (أى فى أفلام هوليود) . أما الرجل الأخلاقى فلا يقع فى الحب ، بل بالأحرى يختار أن يحب ، ويرغب فى وعد قصير المدى حتى يدخل فى مرحلة الزواج . وبهذا يصبح بالضرورة مرتبطا بشخص آخر إلى آخر عمره ، وينشد قصة غرامه فى الحياة اليومية المعتادة أولى من أن ينشدها فى اللحظات السرية المشبوبة .

وعدد كبير من الناس الذين يمثلهم هذا الطراز من الحياة الأخلاقية يؤسسون القواعد الأخلاقية التى تحكم حياتهم - على إرادة الله، وعند أمثال هؤلاء الناس لا فارق بين أن يكون المرء أخلاقيا وأن يكون متدينا ، ومع ذلك فإن كيركجور شعر بأن الديانة المسيحية تتطلب توجيها مختلفاً عن ذلك الذى يميز الرجل الأخلاقى . ولم يكن كيركجور يعتقد أن تصور المسيحية للخطيئة يمكن أن يفسر بأن يقال : إرتكاب الخطيئة هو كسر قاعدة أخلاقية . إن الخطيئة ليست إنتهاكا لقاعدة ، بل هى إنتهاك لشخص الله . وقد وضع كيركجور إتجاه الرجل الأخلاقى فى مقابل إتجاه الرجل المتدين - وذلك فى كتابه : « الخوف والقشعريرة » (١٨٤٣) ، ففيه بحث فى المشكلة الناشئة عن ذبح ابراهيم لإبنه اسحق بقصد التضحية . فرأى كيركجور أنه كان على ابراهيم أن يختار بين ما تتطلبه الأخلاق من تجنب القتل وما يتطلبه الأمر الدينى الصادر من الله بالتضحية بإبنه . فتساءل كيركجور : ألا يحدث أن يقتضى الالتزام الدينى أحيانا أن يعطل الانسان الاعتبار الأخلاقى ؟ والرجل المتدين يواجه أحيانا إغراء وإمتحان أن يكون خيراً أولى من أن يكون تقيا.

تلك هى نظرية المدارج فى فلسفة كيركجور . وثمة مميز آخر فى كتابات كيركجور ينبغى أن نشير إليه قبل النظر فى كتاب « شذرات فلسفية »

بالتفصيل ، وهذا المميز هو الأسلوب الذي دعاه كيركجور باسم «البلاغ غير المباشر» . ويحتاج عرضه إلى وقت طويل ، ولكن يكفينا في هذا المقام أن نشير إلى أن هذا الأسلوب يتضمن أن نظرية المدارج ينبغي ألا تعرض بطريقة مباشرة ، فممثلو المدارج المختلفة ينبغي ألا يوصفوا من وجهة نظر مراقب خارجي ، بل يعرضون « من الداخل » إن صح هذا التعبير . ومن أجل هذا كثيراً ما اتخذ كيركجور أسماء مستعارة في كتبه . لقد شعر بأن الأفضل لوصف المدرج الحسي أن تتخيل رجلا حسيا ، وتدون ما عسى مثل هـذا الرجل أن يقوله . وكتاب : « إما .. أو .. » مثلا هو مراسلة طويلة بين « شاب » وبين صديقه الأكبر منه « القاضي قلهلم » . ولا يتدخل كيركجور مباشرة في الصورة ، ولا يدلي بحكم منفصل بين وجهتي النظر المختلفتين في الحياة اللتين يعرضهما الشاب والقاضي ، بل يترك القارىء أن يفصل ويحكم وقد نجح كيركجور في هذا نجاحاً ظاهراً ، حتى أنه كان يقدم الأشخاص الذين يتخيلهم بأساليب في الانشاء مختلفة ، فالشاب يكتب بأسلوب جميل شعري ، حساس ، غنائي ؛ والقاضي يكتب بأسلوب مبتذل كأنه يلقي محاضرة دون اهتمام واضح بالتزيينات الأدبية .

والمؤلف المستعار لكتاب « شذرات فلسفية » يحمل اسم يوهانس كليما كوس وهو يكتب عن شيء هو في أوج المشكلة الكلية التي اهتم بها كيركجور طوال حياته الأدبية والفلسفية . وكليما كوس محايد ، ساخر ، ويفترض فيه أنه لا يلتزم بشيء فيما يتعلق بالمشكلة التي ينظر فيها ، مشكلة إمكان تقديم نظرة في الحقيقة الدينية تختلف عن تلك التي يقدمها سقراط . وسقراط استخدم في الكتاب كشريحة عرض ، فيصور على أنه إنسان يتخذ موقفاً بإزائه يبدو الموقف المضاد أوضح وأبرز . والموقف المضاد هنا هو المسيحية كما تصورها كيركجور . وعلى الرغم من أن القارىء يفهم ذلك من مستهل الكتاب ، فإن هـــذا الموقف لا يسميه كيركجور بالمسيحية إلا في الفقرة الأخيرة من الكتاب .

والموقف « السقراطى » الذى يتخذه كليماكوس فى هذا الكتاب هو بالأحرى التفسير الشائع لسقراط كما يبدو فى محاورات أفلاطون ، ويمكن التعبير عنه بإيجاز هكذا : الحقيقة فى الأمور الدينية لا تختلف عن سائر أنواع الحقيقة . فدعوة الدين هى إلى الاعتقاد بعقائد صحيحة عن الله، والعمل وفقاً لها . واعتقاد عقائد صحيحة فى الدين وفى سائر الشئون الانسانية ، هو فى جوهره مسألة تذكر ، تذكر لما عرفه الانسان فى عالم المثل قبل ميلاده ولكنه نسيه لما أن سجنت النفس فى البدن . والمعلم ، فى هذه الحالة ، لا يدخل شيئاً جديداً فى عقل المتعلم ، بل يقوم بدور القابلة (المولدة) التى تساعد المتعلم على تذكر ما عرفه من قبل وبعد أن يتم التذكر ، يتكيف المتعلم مع القضايا الصحيحة ، ويزول المعلم من علاقة المعرفة . إن المعلم هو مجرد فرصة ومناسبة للمعرفة ، وليس شرطاً لها .

والعناصر الجوهرية فى الموقف الآخر (المسيحية) فيما يتصل بالحقيقة الدينية قد عرضها كيركجور بلسان الاسم المستعار فى «المغزى» الذى ألحقه بـ « الشذرات » . إن الفرض المسيحى (كما سماه كليماكوس) يختلف عن الموقف السقراطى كما بيناه منذ قليل ، فى افتراض الإيمان وسيلة للمعرفة، وافتراض أن من الممكن أن يكون فى الناس شعور بالخطيئة ، وأن ثمة لحظة اتخاذ قرار يغير مجرى حياة الانسان ، وافتراض نوع آخر من المعلم يختلف عن سقراط ـ هو الله فى الزمان (أى يسوع المسيح) .

وحياد كليماكوس يبدو فى هذه الواقعة .وهى أنه يقرر هذه الافتراضات الجديدة بوضوح فى هذا « المغزى » ، مما يمكن القارىء من إطراح للمسيحية ببساطة ولكن عن فهم ، لو شاء ذلك . وفضلا عن ذلك فان كليماكوس يقرر أن الفرض الذى صاغه يختلف عن موقف سقراط من هذه النواحى ، أما مسألة : أى الفروض هو الصحيح ؟ فسألة مختلفة تماماً كما يقول ، ولا يحاول أن يفصل فى هذه المسألة الأخيرة .

فان كان سقراط على صواب ، هكذا يقول كليا كوس ، فان الحقيقة توجد في باطن الإنسان . والمعلم تقتصر مهمته على مساعدة التلميذ في تحقيق ما كان يعرفه من قبل . وفي مثل هذه الحالة يكون الإنسان على صواب ، لا على خطأ . وفضلا عن ذلك فان المعلم ليس مهما ، لأنه لا يبعد المتعلم عن الخطأ ، ولا يدخله في حقيقة جديدة . وفضلا عن ذلك فان الوقت الذي فيه يتذكر المتعلم الحقيقة ليس أمراً ذا بال . وبالجملة فان الموقف مشابه لما وقع للغالبية منا ، إن لم يكن لنا جميعاً حينما تعلمنا العناصر الأساسية للحساب ، فإننا لا نتذكر بعد من الذي علمنا إياها ومتى تعلمناها . والمهم أن اثنين واثنين تساوي أربعة ، وهي كذلك وستكون كذلك دائماً .

والموقف المقابل لهذه النظرة يتضمن أن نفترض أن الإنسان ليس بطبعه على صواب ، بل بطبعه على خطأ . فإذ كان الأمر هكذا ، فينبغي أن يهيء المعلم للمتعلم الفرصة لترك الخطأ وإدراك الصواب . وعلى هذا يجب على المعلم أن يزود المتعلم بالحقيقة ليدركها . واللحظة التي عندها يترك المتعلم الخطأ ويدرك الحقيقة قد أصبحت إذن مهمة جداً وحاسمة بالنسبة إلى المتعلم . ويجب أن يكون المعلم أكبر من الرجل العادي ، لأنه جوهري بالنسبة إلى إدراك المتعلم للحقيقة . والواقع أن المعلم في غاية الأهمية حتى إنه يكون ضروريا حتى من أجل أن يتبين المتعلم أنه على خطأ . ويقول كليا كوس أن مثل هذا المعلم يمكننا أن نسميه بحق « المنجي » .

وهذه العناصر في الفرض الثاني الذي قال به كليا كوس هي عناصر في الرواية المسيحية التقليدية فكون الإنسان بطبعه على خطأ لا على حق وأن الإنسان لا يتبين ذلك بوضوح — هذا أمر يشير إلى المذهب المسيحي في الخطيئة ، وكليا كوس يسمي كون الإنسان على خطأ — « خطيئة » . والحقيقة التي يكتسبها المرء من المعلم هي الايمان الذي يملكه المسيحيون . والمعلم غير العادي ، الضروري للوصول إلى الحقيقة هو « الله في الزمان » كما يدعيه

كليماكوس ، أى يسوع الناصرى . واللحظة الحاسمة التى فيها يغادر الإنسان الخطأ من أجل الصواب هى تجربة التحول الدينى التى يتخذها الوعظ المسيحى موضوعاً يطرقه باستمرار .

ولا يدع كليماكوس شكا فى أن هذه التفسيرات صحيحة : لأنه كثيراً ما يحدث القارىء عما كتبه ، ذاكراً للمصادر الأصيلة « الفرض » الذى يبسطه .

وبالجملة فان الرواية الواردة فى كتاب « شذرات فلسفية » هى الرواية المألوفة ، ولا تختلف عن الرواية المسيحية المتادة إلا فى الألفاظ التى استعملها فى التعبير ، وفى الإشارة إلى الموقف الآخر السقراطى : غير أن فى رواية كليماكوس البسيطة هذه التزامات تستحق المزيد من الشرح والفحص ، وينبغى علينا أن نتعمق البحث فى مسألتين هنا هما : رواية كليماكوس عن « المفارقة المطلقة » ثم مسألة « التلميذ غير المباشر » .

أما « المفارقة المطلقة » فمناقشة للمعنى الفلسفى وراء دعوى المسيحية بأن الله تجسد فى يسوع الناصرى . ومن بين ما تتضمنه نظرة سقراط القائلة بأن الحقيقة كامنة ـ على نحو ما ـ فى داخل الإنسان ، ولكن الإنسان ليس كفؤاً لمعرفتها ، ولكن إذا كان للانسان معلم ماهر مثل سقراط ـ نقول أن من بين ماتتضمنه هذه النظرة أن العقل الإنسانى قادر كفء لمعرفة الحقيقة ، حتى الحقيقة الدينية . إذا لم يكن الانسان يملك الحقيقة فى داخل نفسه على نحو ما ، فان ما ينبغى على الإنسان أن يعرفه أو ما يحتاج إلى معرفته هو أمر خارج طور الإنسان نفسه ـ إنه المجهول ، أو كما يسميه كليماكوس ، « الآخر المطلق » . لكن إذا كان هذا هو الآخر مطلقاً المختلف عن الإنسان ، فان العقل الإنسانى ليس كفئاً لمعرفته . لكن إذا كان للإنسان أن يدرك الحقيقة فان عليه أن يعرف هذا الآخر مطلقاً . ولهـــذا السبب ـ هكذا يقول المسيحيون ـ تجسد الله ـ وهو الآخر مطلقاً ـ فى الإنسان ، أى أن الآخر

مطلقاً قد أصبح ليس هو الآخر مطلقاً . وهذا يدعونا إلى القول بأن المجهول (الله) هو فى نفس الوقت آخر مطلق وليس مطلقاً . ومن الواضح أن هذه القضية يبدو عليها التناقض الذاتى .

ومن بين معانى كلمة « مفارقة » paradox أن المفارقة هى تناقض فى الظاهر ، فاذا فحص عنه تبين أنه ليس تناقضاً . فمن المفارقة مثلا أن يقال عن فرد ثرثار فى جماعة إنه أقلهم قولا فمن النظرة الأولى يبدو أنها تقول أن هذا الشخص يتكلم كثيراً ولا يتكلم كثيراً . لكن هذا اللغز ينحل بسرعة إذا انتبهنا إلى الكيفية التى بها تستخدم كلمتا « يتكلم » و « يقول » ، وسيكون المعنى إذن هو أنه على الرغم من أنه يتكلم كثيراً ، فإنه يقول « قليلا » أى أن معظم كلامه لا معنى له ، ومجرد ثرثرة . فمثل هذه المفارقة يمكن أن تنحل إذن بالتمييز بين الأوصاف التى يبـــدو فى الظاهر أنها لا تتفق مع بعضها البعض .

* * *

لكن كليماكوس حين يقول إنها مفارقة « مطلقة » يبدو أنه يريد أن يقول إنها لا تقبل الحل . والسبب فى أن المفارقة لا تقبل الحل هو فى كون هـذه المفارقة وحيدة . ومن الضرورى فى مفارقة كليماكوس ضم كلمة « مطلقاً » . فالله هو آخر وليس آخر مطلقاً : غير الإنسان . فاذا قلنا عن جورج إنه غير وليس غير اسميث ، فأننا نستطيع أن نستمر ونحدد أوجه الشبه والاختلاف بين الرجلين : كلاهما فيلسوف ، لكن أحدهما لا يهتم إلا بالمنطق بينما الآخر لا يهتم إلا بالأخلاق . إنهما متشابهان ، لكنهما يختلفان . لكن لو قلنا إن جورج غير اسميث إطلاقا ، فلا يمكن حينئذ أن نقارن بينهما أبداً . وإذا استعملنا العبارة « يختلف كلية » فى الكلام العادى ، فإننا نقصد عادة أن نؤكد اختلافا هو فى الواقع جزئى فحسب ، ونقصد أن شيئين يختلفان

أساسياً فى بعض (لا فى كل) النواحى . ولكن كلياكوس يستعمل « غير مطلقاً » بطريقة دقيقة ، ومعنى هذا أن التعبير عن الاختلاف الكلى فيه تجاوز لحدود اللغة والفهم . ولو راعينا الدقة لما ذكرنا وجود اختلاف كلى بين شيئين ، لمجرد ذكرها يدل — على الأقل — على ناحية واحـــدة فيها لا يختلفان كلياً ، ونعنى بذلك أنهما متشابهان فى أنهما يمكن التحدث عنها .

فان كان الأمر كذلك — أى أن الله أو غير المعلوم يحب الإنسان كلية ولكننا لا نستطيع مع ذلك أن نتحدث عن ذلك — فان المفارقة التى عبر عنها كلياكوس لا يمكن أن تحل . لا يمكن أن تحل لأن لغة هذه المفارقة نفسها لا معنى لها ، بأحد المعانى على الأقل ، فالمفارقة مطلقة . لكن ينبغى أن نعبر عن أنفسنا ، أو على الأقل المسيحيون يشعرون بأنه يجب عليهم أن يعبروا عن أنفسهم . ويشعر كلياكوس بأن فى الناس باعثاً يحملهم على أن يحاولوا التعبير عما لا يمكن التعبير عنه . (ويقول كلياكوس إن العقل يسعى إلى سقوطه) . وللوصول إلى هذه النقطة بطريقة أخرى معظم الناس يتذكرون أنهم حاولوا التعبير عن كون محبوبهم فريداً لا نظير له بلغة قوتها مستمدة من التعبير عن الملامح المعتادة ، والعناصر المتكررة ، وصفات التجربة الكلية . فنحن نحاول التعبير عما هو فريد بلغة ما هو مشترك ، النتيجة غالباً ما تكون مفارقة أو ابتذالا . وهذا هو السبب فى أن مناداة رجل الضواحى زوجته بقوله « ياسكر » honey هو فى الوقت نفسه ملىء بالمعنى فى نظره ، ولكنه مبتذل فى نظر الجيران .

* * *

فاذا كانت المسيحية صحيحة ، فإن دعواها الأساسية — وهى أن الله تجسد فى يسوع الناصرى — تقود إلى مفارقة ، لا يمكن أن تحل كما تحل المفارقات عادة . لكن ثمة معنى آخر لكلمة « مفارقة » متضمناً فى المناقشة الواردة

فى « الشذرات » . وهذا المعنى الثانى (وهو المعنى الإشتقاق) « مضاد للرأى الشائع » . فالمفارقة المطلقة فيها مفارقة أيضاً بهذا المعنى ، وهذا يفضى إلى نقطة أخرى يثيرها كيا كوس فيا يتعلق بالمفارقة . ومناقشة كليا كوس للمفارقة المطلقة تتلوها فقرة فيها يدعى أن استجابة الانسان للمفارقة ينبغى إبسالها . فالرجل الدينى ، حينما يمر من خلال « اللحظة» وينتقل من كونه على خطأ إلى كونه على حق (أى يكتسب الإيمان) فان التزاماته التقويعية تنقلب. وبعض ملاحظات المسيح ، على الأقل كما وردت فى الكتب المسيحية المقدسة تتعارض قطعا مع القيم السائدة فى الحياة اليومية ، والادراك العام ، ولدينا مثال عليه فى نصيحة پولونيوس لابنـــه لأرتس فى مسرحية « هاملت » لشيكسبير : « خصوصا وقبل كل شيء كن صادقا مع نفسك » . تقول إن الادراك العام لا يقول بأن ندير الخد إذا لطمنا أحد على خدنا ، ولا يوافق على أن الوديع سيرث الأرض . ومايتخذه الناس نموذجا لى الحياة هو فى العادة متعارض مع النموذج الذى تعرضه علينا « الأناجيل » . إن الناس يريدون فى العادة « النجاح » أولى من « السلام » (بالمعنى المسيحى لهـذا اللفظ) . وهكذا فان الوصية المسيحية القائمة على أساس أنها من وحى الله تعالى ، تبسل الانسان . فلماذا يجب على الانسان أن يحب جاره أولى من أن يبيع له بكسب؟ لأن الله يأمر بهذا . لـكن هذا الأمر غير معقول . وهذا صحيح ، ولـكن من قال إن الله يلتزم العقل ؟ ألم يكشف الله عن نفسه على نحو غير منتظر مطلقاً ؟ وذلك بكشفه عن نفسه على أنه الولد غير الشرعي ـ فى الظاهر ـ لامرأة فقيرة من مدينة الناصرة ، ولد خارج الفراش وفى منذود ، أى فى مكان يماثل قديما الحظيرة (الجاراج) اليوم ؟ إن الرواية المسيحية منافية للرأى الشائع فيما هو ذو قيمة حقاً ، إلى حــد أنها تهين السامع . وتلك هى الملاحظة التى يبديها كليا كوس .

ولازمة أخرى من لوازم الرواية المسيحية هى أنه إذا كان الله قد كشف عن نفسه فى يسوع الناصرى ، فانه يبدو أنه وهب مزايا خاصة لأولئك الذين

عاصروا المسيح وعرفوه شخصيا ، وهى مزايا حرمنا نحن منها ممن لم يكونوا معاصرين للمسيح . ويناقش كليما كوس فى أن أتباع يسوع المباشرين ، « تلاميذه المعاصرين » لم يحظوا بمزايا على من ليسوا معاصريه من « أتباع غير مباشرين » . والمفارقة مفتاح لموقف كليما كوس هنا . فان ما شاهده المعاصرون ليس الله ، بل يسوع الانسان ، ولم يلحظ أى ملاحظ عادى أن يسوع كان أكثر من رجل طيب ، والألوهية التى يعزوها المسيحيون إلى يسوع لم تكن بينة للحواس ، بل كانت خاصية إضافيــة تتعلق بالمسيح لم يدركها الناس إلا فى ضوء ما سمى تقليديا باسم موهبة اللطف من الله . فالناس لم ينظروا إلى المسيح ويشاهدوا ألوهيته ، وإنما شاهدوا فقط إنسانيته لكن فقط حين يهب الله اللطف للمشاهد ، فان هذا المشاهد ، « يرى » ألوهية المسيح . ولو عدنا واستعملنا العبارات المسيحية التقليدية ، فاننا نستطيع أن نقول إن الحواريين أنفسهم لم يستطيعوا إدراك ألوهية المسيح إلا بأن إستناروا بالروح القدس . وهكذا فان التلميذ المعاصر لم يستمتع بميزة على التلميذ غير المعاصر ، فيما يتعلق بألوهية المسيح . والميزة الوحيدة التى استمتع بها التلميذ المعاصر إنما تتعلق بانسانية يسوع ، أى بوجوده التاريخى . فان كان ثمة ميزة ، فهى ميزة التلميذ غير المباشر فى شهادة أجيال عديدة على أن يسوع الإنسان هو أيضا الله . فتكرار هذه الدعوى يجعلها ممكنة التصديق على نحو لم يتيسر للتلميذ المعاصر أن يجربه .

ذلك إذن هو الموقف كما عرضه كيركجور بلسان اسم مستعار هو « يوهانس كليما كوس » فى كتابه « شذرات فلسفية » . وهذا الموقف يقوم فى مركز الموقف الوجودى (الدينى) الذى يرجع إلى كيركجور الفضل فى القول به . وهذا الموقف سيعود المؤلف تحت نفس الاسم المستعار إلى تفصيل القول فيه فى كتاب أوسع وأخطر هو « حاشية نهائية غير علمية على الشذرات الفلسفية » (١٨٤٦) ـ ويقع فى ٥٥٠ صفحة ، بينما تقع « الشذرات » فى ٩٣ صفحة ـ ولكن للموقف واحد فى الكتابين ، وقد عرضه المؤلف

بوضوح وإيجاز فى « الشذرات » على أنه فرض ، بينما فى « الحاشية » حاول أن يناقش ماذا عسى أن يحدث لشخص مسلسط العقل لو حاول أن ينفذ عمليا فى حياته ما عرض فى « الشذرات » على أساس أنه مجرد إمكانية . إن كليما كوس فى « الحاشية النهائية غير العلمية على الشذرات الفلسفية » يعنى بالسؤال الشخصى وهو : كيف أصبح مسيحيا ؟ لكن « الحاشية » تعتمد على « الشذرات » . و «الشذرات» هى التقرير الرئيسى حقا لموقف كيركجور ومن النادر أن يجد المرء عرضا يتسم بهذه الدقة والوضوح والموضعية التى نجدها فى « الشذرات » لتلك المسألة الخطيرة ألا وهى المعنى الفلسفى للمسيحية لقد حظى كيركجور بذكاء حاد ، ووجدان منطقى ، وقدرة على التعبير عن وجه من أهم أوجه الحضارة الغربية ، تعبيرا يحافظ على لب المسيحية وفى الوقت نفسه يجعل من الممكن مناقشتها فى الأوساط العصرية . وكونه فعل هذا يعد من الأعمال الفلسفية والأدبية التى من الطراز الأول .

٣

حاشية نهائية غير علمية

الأفكار الرئيسة

المفكر الذاتى مفكر ملتزم بنشأته ، يلتزم بفهم الحقيقة ، الحقيقة التى هى نفسه من حيث كيفية وجوده ، وهو يسعى لفهم نفسه ، لا على أنه تجريد بل على أنه ذات موجودة ملتزمة التزاما أخلاقيا .

والأفراد وحدهم هم المهمون ، والوجود ذو طابع فردى .

والفرد الوجودى واحد فى عملية الصيرورة ، إنه يتحرك إلى مستقبل غير معلوم .

ولما كان الموت بالمرصاد فان لكل اختيار قيمة لا متناهية ، وكل لحظة فرصة فريدة للعمل الحاسم ، وكل فرد ينجز وجوده من خلال القرار .

والمفكر ، في تطوره ، يمكن أن يمر خلال المدرج الحسي « الذي فيه يجرب ولا يلتزم ذاتياً » ، والمدرج الأخلاق « الذي فيه يفصل بتصميم ويلزم نفسه » ، حتى المدرج الديني « الذي فيه يقر بخطيئته ويلزم نفسه بالله » .

* * *

سمى كيركجور « سقراط الدانيمركي » . وكتابه « حاشية نهائية غير علمية » ، ويحتل نقطة المركز في كل اتجاه ، يشهد بصحة إطلاق هذا اللقب على كيركجور . وفي هذا الكتاب يصرح بأن سقراط هو ذلك اليوناني الشهير الذي لم يغفل لحظة عن هذه الحقيقة ألا وهي أن المفكر يظل فرداً موجوداً . ومنهج سقراط التوليدي باستخدامه للجهل والتهكم والديالكتيك يسود هذا الكتاب كله . فى هذه الصفحات يتجلى ذلك اللاذع الأثيني « سقراط » في صورة حديثة .

فيوهانس كليماكوس (الإسم المستعار لكيركجور) يستخدم المنهج السقراطي ليستنبط من القارىء الإقرار بأن الحقيقة هي الذاتية . ومذهب « المفكر الذاتي » هو مركز هذا الكتاب ، والمحور الذي من حوله تدور الموضوعات .

والمفكر الذاتي هو المفكر « الملتزم » الذي يتحرك فكره بحماسة وجد متجهاً إلى الشعور الباطن نافذاً فيه . ويجد في النزاهة النظرية للتفكير الموضوعي إهمالا هزلياً للفرد الموجود الذي يقوم بالتفكير . فالتفكير الموضوعي ينحو نحو جعل الشخص شيئاً عارضاً ، ويحيل وجوده إلى أمر

سواء وجود . والمهم عند المفكر الذاتي هو « كيف » ، بينما المهم عند المفكر الموضوعي هو « ماذا » .

والحقيقة الموضوعية تدل على « ماذا » أو محتوى موضوعي يمكن ملاحظته بنزاهة نظرية . والحقيقة الذاتية « كيف » ينبغي اكتسابها داخلياً وهكذا فإن الحقيقة ، بوصفها ذاتية ، تصبح اكتساباً داخلياً . والحقيقة إذا اكتسبت ذاتياً ، هي حقيقة صادقة بالنسبة إلى نفسي . إنها حقيقة أحياها ولا ألاحظها فقط أنها حقيقة هي أنا ، وليست حقيقة امتلكها فحسب .

إن الحقيقة ضرب من الفعل أو نحو من الوجود . والمفكر الذاتي يحيا الحقيقة ، ويوجدها .

ولا حاجة بنا إلى مزيد من الإيغال في صفحات « الحاشية » لنتبين أن عدو كيركجور اللدود ، الذي يوجه إليه سهام سخريته السقراطيـــة ، هو هيجل .

لقد وجد يوهانس كاياكوس في فلسفة هيجل المنظمة الموضوعية النظرية تزييفاً عجيباً للحقيقة ومذهباً بارعا في الانفصام .

ولا يكل كلياكوس من الطعن في المذهب System أن المفكر الهيجلي النزعة ، بإهماله التمييز الأساسي بين الفكر والواقع ، يقيم مذهباً فكرياً يستبعد وجوده هو نفسه على نحو يدعو إلى السخرية . إنه يسعى لادراك نفسه على أساس أنه تعبير عن المقولات المجردة الكلية غير الخاضعة للزمان ، وهكذا يضيع نفسه كوجود عيني جزئي خاضع للزمان . « ولهذا ينبغي أن يحتاط المرء كل الاحتياط وهو يتعامل مع فيلسوف ينتسب إلى المدرسة الهيجلية ، وأن يتأكد قبل كل شيء من هوية الموجود الذي يتشرف بالحديث معه : هل هو موجود إنساني ، وكائن إنساني موجود ؟ هل هو يتصف بالخلود حتى حين ينام ويأكل ويتمخط وما إلى هذا مما يفعله الكائن

الإنسانى ؟ هل هو نفسه : « أنا من أنا » الخالص ؟ . . هل يوجد بالفعل ؟ إن الهيجلى يقدم لنا مثلا على المهزلة الفلسفية التى فيها نفكر بدون مفكر إنه يشيد قصراً عقلياً رائعاً لا يعيش هو فيه . فالذات ، فى فكر هيجل الموضوعى ، تصبح عارضة ، وبهذا تضيع الحقيقة كذاتية .

ويشارك ديكارت فى مصير هيجل تحت تهكم كيركجور ووقوعه فريسة لطعناته العقلية الجارفة المدمرة . فديكارت هو الذى زود الفلسفة الحديثة بمقالة « أنا أفكر ، إذن أنا موجود» أساساً . فاما أن يكون « الأنا » الذى هو موضوع هذه المقالة يشير إلى كائن إنسانى موجود جزئى ، وفى هذه الحالة لا يكون قد برهن على شيء : « إذا كنت أنا أفكر ، فما العجب فى أنى أنا ! » ـ وأما أن « الأنا » يشير إلى أنا كلى محض ، لكن مثل هذا الكائن ليس له غير وجود تصورى ، وعلى ذلك تفقد « إذن » معناها ، إذ تستحيل المقالة إلى مجرد تحصيل حاصل . ومحاولة ديكارت البرهنة على وجوده بهذه الواقعة وهى أنه يفكر ـ تقول إن هذه المحاولة لا تفضى إلى نتيجة حقيقية ، لأنه بمقدار ما يفكر ، يجرد من وجوده هو . ولقد أعد ديكارت المسرح لقيام هيجل فيما بعد بوضع هوية بين التفكير المجرد وبين الواقع .

وكليماكوس مستعد ـ ضد ديكارت ـ أن يدافع عن الدعوى القائلة بأن الذات الحقيقية ليست الذات العارفة ، بل الذات الموجودة الملتزمة أخلاقياً وهو يجد لدى ديكارت وهيجل أن المعرفة والعقل قد جردا بفساد من الخاصية العينية للوجود

والمفكر الذاتى ينبذ بشدة تشيئات العقليين للعقل ، لكنه لا ينكر أبداً سلامة الفكر طالما كان راسخاً وجودياً . ذلك أن المفكر الذاتى هو مفكر يستخدم الفكر من أجل النفوذ إلى تراكيب ذاتية ولفهم نفسه فى وجوده .

ونبالة المفكر اليوناني (وسقراط خصوصاً) هي في أنه كان قادراً على أن يفعل ذلك .

لقد وجد قبل التفكير و « المذهب » . والمفكر الذاتي هو في وقت واحد مفكر وكائن إنساني موجود . وتلك حقيقة ـ كما يقول كليماكوس ـ وتقرير ينبغي توكيده ولا حاجة إلى تكراره باستمرار . وإغفال ذلك قد أدى إلى كثير من الخلط .

إن كيركجور لم يكن أبداً خصما للتفكير . إنما هو ألح فقط في توكيد أن التفكير ينبغي أن يوضع في الوجود ، بعد أن أفسده هيجل بالتجريد .

(إذا كان التفكير) يتحدث باستهزاء عن الخيال ، فإن الخيال بدوره يتحدث باستهزاء عن الفكر ، والأمر كذلك بالنسبة إلى الشعور . وليس الأمر أمر تمجيد للواحد على حساب الآخر ، بل توفية كل منهما حقه ، وتوحيدهما معاً . والوسط الذي فيه يتحدان هو « الوجود » .

والمفكر الذاتي حين يقوم بحركة فهم ذاته في وجوده يكتشف أنه في عط الواقع (متميزاً من نمط التفكير المجرد) الأفراد ـ والأفراد وحدهم ـ هم الموجودون . فالوجود فردي في طابعه الذي لا يمحى . وفلسفة كيركجور جهاد في سبيل واقعية الفرد العيني . و « الفرد » Enkelte هو المقولة الأساسية عند كيركجور . وقد رأى في هذه المقولة الأهمية التي يمكن أن تعزى إليه بوصفه مفكراً ذاتياً ، وكانت حاسمة بالنسبة إلى كل نشاطه الفكري والأدبي حتى أنه أوصى بأن تنقش على قبره (وقد تم ذلك فعلا) . أن الذات الإنسانية ليست هي الإنسانية بوجه عام ، فإن الإنسانية لا توجد ، وإنما الكائنات الإنسانية الفردية هي الموجودة . والواقع الوجودي لا يقوم في الجنس أو النوع ، بل في الفرد العيني . والكليات شأنها شأن الجماهير ، هي تجريدات لا أيادي لها ولا أرجل .

فأن يوجد معناه أن يكون فرداً ، لكن أن يوجد معناه أيضاً أن يكون في عملية صيرورة وتغير . « إن الفرد الموجود هو دائماً في عملية صيرورة . وللفكر الذاتي الموجود عملا ينشيء دائماً هذا الموقف الوجودي في أفكاره ، ويترجم كل تفكيره إلى عملية » . وعلى الرغم من أن هيجل قال الشيء الكثير – في كتابه « المنطق » – عن العمليات التي فيها تمتزج الأضداد لتؤلف وحدات أعلى ، فإن مذهبه في الصيرورة وهمي في نهاية الأمر لأنه لا يفهم العملية من وجهة نظر الوجود العيني . والمنطق والفكر المحض لا يمكنهما أبداً إدراك الواقع الوجودي للصيرورة ، لأن الأمور المنطقية « أحوال للوجود » ثابتة وغير خاضعة للزمان . وفي الوقت الذي كتب فيه هيجل « منطقه » ابتغاء الإحاطة بكل الحقيقة الواقعية ، فإنه ضيع الصيرورة العينية التي يكشف فيها المفكر الذاتي عن نفسه . لكن هذا الواقع العنيد للصيرورة العينية يظل مصدراً لمتاعب عميقة للهيجلي ، خصوصاً إذا كان مستعداً ليكتب الفقرة الأخيرة في مذهبه فيجد أن الوجود لم ينته بعد !

ويبلغ تهكم كيركجور أوجه حينما يسمى كليماكوس للسخرية من « المذهب » . « أنا مستعد كأي إنسان للسجود أمام « المذهب » لو كنت أستطيع أن أضع عيني عليه . ولكني لم أفلح في ذلك حتى الآن ، وعلى الرغم من أن ساقيّ شابتان ، فإني متعب من الجري هنا وهنـــاك بين هيرود وبيلاطس . ومرة أو مرتين كنت على وشك أن أركع . لكني في اللحظة الأخيرة ، لما أن نشرت منديلي على الأرض ، حتى لا ألوث سراويلي أهبت بأحد المريدين الواقفين قائلا : « قل لي صراحة : هل انتهى تماماً ، إذ لو كان الأمر كذلك لسجدت أمامه حتى لو أدى ذلك إلى القضاء على زوج من السراويل (لأنه بسبب شدة الزحام هنا وهناك أصبح الطريق حافلا بالطين) » فإني كنت أتلقى دائماً نفس الجواب : لم ينته المذهب بعد ، وهكذا كان ثم تأجيل آخر للمذهب ولفروض ولائي » .

والمذهب والغائية تصوران متضايفان ولكن الوجود ، وهو دائماً في

عملية صيرورة ، لا ينتهى أبداً لهذا فإن المذهب الوجودى مستحيل . والحقيقة الواقعية نفسها مذهب ـ لكنها مذهب عند الله فقط . ولا يمكن أن يكون هناك مذهب لفرد موجود يعانى دائماً آلام مخاض الصيرورة .

ولما كان الوجود يتضمن الفردية والصيرورة فإنه طبعاً يتضمن المستقبل فالمرء يوجد فى عملية صيرورة بمواجهته لمستقبله . والفكر الذاتى يهتم بحماسة وجد « زمان التجربة المباشرة لأنه يكيف وجوده . والزمان بالنسبة إلى الذات الموجودة ليس هو الزمان بوجه عام .. الذى هو زمان مجرد كونى يتمكن بالمقولات الواهبة الموضوعية واهتمامه يتعلق بزمان تجربته الباطنية بالزمان كما يعيشه لا كما يعرفه بطريقة مجردة . وفى تجربة المفكر الذاتى المباشرة للزمان ، تكون الأولوية للمستقبل فهو يحيا حياته خصوصاً اعتباراً من المستقبل ، ولأنه فى ذاتيته يفهم نفسه على أنه يتحرك إلى المستقبل وهذا المستقبل يولد القلق وعدم اليقين.

فربما سلبنى الغد كل أملاكى الأرضية وتركنى وحيداً مجرداً . والمفكر الذاتى ، حين ينفذ فى أعماق ذاتيته ، يعثر على عدم يقين الحياة نفسها . وحيث توجد ذاتية ، يوجد عدم يقين . .

والموت واحد من بين اللامتيقنات ذات الدلالة الأخلاقية الكبيرة .

والتفكير الذاتى يكشف عن الموت أنه إمكانية متوقعة الحدوث فى أى لحظة .

لكن الإنسان غالباً ما يحتال بوسائل لإخفاء هذه الإمكانية المتوقعة الحدوث فى أية لحظة . أنه يقترب من واقعة الموت من خلال عيون التأمل الذاتى

وهكذا يحوله على نحو مقبول إلى شىء عام . والموت إذا نظر إليه موضوعياً ، هو أمر كلى وعام يصيب كل أشكال الحياة . ولو نظر إليه ذاتيا

فالموت لا متيقن ومتوقع الحدوث فى أية لحظة وينتسب إلى وجودى الخاص ويؤثر فى قراراتى الفردية . فالموت يدرك إذن لا على أنه حادث تجريبى معمم بل على أنه مهمة أو فعل. «فاذا كانت مهمة الحياة أن تصير ذاتية ، فان فكرة الموت ليست أمراً عاماً بالنسبة إلى الذات المفردة ، بل هى فعل حقاً »

والموت إذا فهم على نحو ذاتى ـ يصبح مهمة من حيث أنه يعرف من جهة تعبيره الأخلاق .

وهو يجرب ويمتلك فى تصوير توقعى على نحو به يحول جماع حياة الإنسان .فاذا امتلك الموت وجودياً ، فأن كل قرار يتخذ أهمية خاصة . فانه إذا كان الموت بالمرصاد فان كل اختيار يكون ذا قيمة لا متناهية ، وكل لحظة تكون فرصة فريدة للعمل الحاسم . فالموت يهم الحياة .

والمفكر الذاتى ، فى الحركات الذاتية لوجوده الملتزم ، يكشف عن وجوده بأنه يتحدد بالفردية والصيرورة والزمان والموت . وفى هذه الحركات الطريق مفتوح أمام الفعل الحاسم . ومقولة القرار تصبح بذلك تصورا تركيزيا بالنسبة إلى المفكر الذاتى . فالذات الموجودة وهى تواجه مستقبلها ، مطالبة بالقرار . وهكذا نجد أن للفكر الذاتى هو فى الوقت نفسه مفكر أخلاق . وهو يفهم وجوده الشخصى على أنه مهمة ومسئولية . وعليه أن يختار من أجل أن يبلغ ذاتيته الحقة . وانسانيته الجوهرية ليست معطاة . انها تتم من خلال القرار . وعظمة الإنسان فى أن لديه إما / أو . وإما / أو يصبح أمراً سواء عند الهيجلى . ففى مقولات هيجل المجردة عن الزمان لا مكان للفعل القرارى«الحاسم» أو الالتزام الأخلاقى . « لقد طردت الأخلاق من المذهب وبدلا منها أدخل شىء يخلط بين التاريخى والفردى ، بين مطالب العصر الصاخبة العصبية والمطلب الأبدى الذى يقتضيه الضمير من الفرد . إن الأخلاق تتركز على الفرد ، وواجب كل فرد ـ من الناحية الأخلاقية ـ أن يصبح رجلا كاملا ، كما أن ثمت افتراضا أخلاقيا يقول إن كل إنسان يولد

بحيث يصبح واحدا . والتأمل الموضوعي المميز للمذهب ، يحول كل إنسان إلى مشاهد . ولكن الأفراد الموجودين هم فاعلون كما أنهم مشاهدون .

انهم يقومون باختيارات تؤثر في حياتهم كلها . انهم يخوضون في فعل حاسم بالنسبة إليهم وإلى غيرهم . والذات الموجودة أخلاقيا هي اذن ذات أهمية بالغة ، أما بالنسبة إلى الهيجلي ، المهتم بالتطورات العامة لتاريخ العالم والتأمل في الاضداد في هذا التاريخ العالمي ـ فإن الذات الاخلاقية تظل غير معترف بها .

وكان كيركجور ينظر إلى الفعل الحاسم وجوديا بالنسبة إلى الذات الملتزمة أخلاقيا على انه ليس فعلا خارجيا بل هو بالأحرى قرار باطن : إنه وجدان باطن أولى من أن يكون نتائج خارجية تؤلف معيار الفعل الأخلاق .

فالفرد الذي لا يملك فلسا يمكن أن يكون سخيا سخاء من يجود بمملكة . يقول كليماكوس : لنفرض أن اللاوى ، الذي وجد الرجل الذي وقع بين اللصوص فيما بين أريحا والقدس ، كان مهتما باطنا بمساعدة من وقعوا في محنة . ولنفرض أيضاً أنه حين لقى الفريسة خاف من إمكان وجود لصوص في مكان قريب . فاسرع حتى لا يقع فريسة هو الآخر . إنه لم يفعل ، إذ لم يساعد الفريسة . لكنه بعد أن ترك الفريسة ،استولى عليه التأنيب فعاد إلى المكان . لكنه وصل متأخرا جدا .

وكان السامرى قد ساعد الفريسة في محنتها . فان جرت الأمور على هذا النحو ألا يقول المرء إن اللاوى فعل ؟ نعم قد فعل، هكذا يقول كليماكوس وبمعنى حاسم باطنا ، وان لم يكن لفعله تعبير خارجى .

وقد كرس المؤلف مكانا فسيحا في كتاب « حاشية » لبيان « المدارج » أو « مدارات الوجود » ـ وهو بيان سبق لكيركجور أن قدمه في كتابين سابقين من كتبه هما « إما . . أو » (١٨٤٣) و « المدارج على طريق الحياة» (١٨٤٥) . لكننا هنا في كتاب «حاشية »إزاءأول وصف وتحليل

للتهكم والمزاح Humor كدرجين انتقاليين بين المدرج الحسى والمدرج الأخلاق ، وبين المدرج الأخلاق والدينى ، على التوالى .

ان المدرج الحسى هو مدرج التجريب . ورجل الحس رجل يجرب فى امكانيات عديدة ، لـكنه لا يلزم نفسه أبدا بقرار حاسم . انه يجرب فى الحب ولكنه لا يلزم نفسه أبدا بالفعل والعمل ، إن رجل الحس يتميز بالتهرب المستمر من مسئولية القرار .

وهكذا نراه ينقصه المضمون الحاسم للذاتية : الباطنية، والجدوالوجدان الحاسم : انما تبدو هذه العناصر الحاسمة فى المدرج الاخلاق . والانتقال الى المدرج الأخلاقى يتم عن طريق التهكم . ويتحدث كيماكوس عن التهكم على أنه « منطقة الحدود » بين الحسى والأخلاق : والهدف من التحكم هو ايقاظ الإنسان من حالة المغالبة الحسية غير السليمة إلى حالة الشعور الأخلاق : والتهكم يوضح المفارقة بين الباطن والظاهر ، كما يعبر عنها فى حياة الإنسان : ان التهكم ينبه الإنسان إلى المفارقة بين افتقاره الباطن إلى الحكمة ، وده‌واه الخارجية امتلاكها . انه ينبهه إلى أن تظاهره بالفضيلة يخفى افتقاراً باطنا إلى الفضيلة . والتهكم يؤلف الانتباه الأول لما هو أخلاق ، ويسعى إلى ابرازهذه المفارقات المكبوتة إلى النور ، وبهذا يسوق إلى المدرج الثانى خارجه .

والمدرج الأخلاق هو مجال العمل الحاسم والالتزام الذاتى . والرجل الاخلاق رجل اختار نفسه بعزم وتصميم ، ويعيش فى وجدان حاسم وفى باطنية . وشخصية رجل الحس مفتتة بسبب المغالبة فى الامكانيات .

وشخصية الرجل الأخلاق تتوحد أو تتركز لأنه كان قادرا على أن يلزم نفسه بضروب من الفعل محددة : لـكن اساس هذا التوحد والمصدر الأخير لهذا الالتزام لا ينكشف حتى تدرك الذات نفسها فى حركات المجال الدينى .

ولو أن الأخلاق والدينى فى توتر ، فأنهما قريبان إلى حد أنهما فى اتصال مستمر فيما بينهما . ولهذا السبب فأن هذين المدرجين ـ الأخلاق

والديني – متصلان . ومنطقة الحدود بين الديني والأخلاق هي المزاح Humoun والمفكر الأخلاق يتقدم عبر الأخلاق إلى الديني من خلال تعبير المزاح ، الذي فيه احتجاج ضد الإبراز الخارجي للمعايير الأخلاقية . والمازح humorist على علم بهذا الإبراز الخارجي الذي يميل إلى أن يصير شيئاً واحداً هو والديني ، ويعارض فيه من ناحية كونه المقياس السليم ، لكنه لا يزال عاجزاً عن تقرير علاقته بالله على أساس وجدان ديني دقيق .

وكتاب كيركجور المثير ، بعنوان « الخوف والقشعريرة » (سنة ١٨٤٣) يعبر عن هذا الموقف للأخلاق المبرزة خارجياً تعبيراً رائعا من خلال حركة الإيمان ، متمثلة في إبراهيم وهو يضحي بابنه اسحق عن قصد . وفقط حين تدرك الذات علاقتهما بالله بوصفها علاقة تتسم بالباطنية والوجدان – يمضي إلى المدرج الديني

والعنصر الجديد الذي يدخل في المدرج الديني هو عامل الألم . والألم هو أعلى درجات الذاتية ، وفيه نرى أكمل تعبير عن الباطنية inwardness .

والألم المقصود في هذا المدرج ينبغي مع ذلك ألا يخلط بينه وبين الامتثالات الشعرية للتألم الخاصة بالمدرج الحسي ، ولا بينه وبين التأمل حول التألم فهو دائماً مختلف كيفياً عن واقعة التألم ؛ – ولا بينه وبين التألم كمظهر أخلاقي خارجي بسيط . إن التألم الديني تعبير عن علاقة باطنية مع الله ، مثل علاقة أيوب ، علاقة تظل مجهولة من الشعور الحسي والأخلاق .

والمدرج الديني يتفاضل باطناً بمستويين للوجود : التدين « أ » والتدين « ب » . فالتدين « أ » هو دين المحايثة ، والتدين « ب » هو التدين القائم على المفارقة ، وفيه ينكشف التمييز الكيفي بين الله والإنسان ، ويتجلى حضور الله في الزمان في مفارقة مجيء المسيح . وكذلك يعبر التمييز بين « أ » ، « ب » عن التمييز المناظر بين الشعور بالذنب والشعور بالخطيئة .

فالذنب ، إذا فهم على الوجه الصحيح ، فانه عنصر فى التدين «أ» ، والخطيئة عنصر فى التدين «ب» . والذنب إنقطاع العلاقة بين الذات ونفسها. ويشير إلى شق باطن داخل الشعور ينشأ عن إبتعاد عن الغاية المطلقة . ولكنه لا يزال حركة داخل المحايثة . وفى التدين «ب» يصبح الذنب خطيئة .

وهنا يدرك إنقطاع العلاقة بين الذات ونفسها على أنه إنقطاع العلاقة مع الله . والذات الموجودة يمكنها أن تكتسب شعوراً بالذنب من خلال الحركة الإنسانية الخالصة للديالكتيك الذى فيه يفهم نفسه على أنه مطرود من ذاته فى عملية الصيرورة . ولكن الشعور بالذنب يقتضى كشفاً بواسطة الله بحيث ينكشف للإنسان أن ذنبه هو فى الوقت نفسه يتضمن الخطيئة .

والكافر لا يمكن أن يكون لديه شعور بالخطيئة . وإنما ينبثق الشعور بالخطيئة فى تنبه الذات لنفسها بوصفها موجودة فى علاقة منقطعة عن الله .

وهذا الإله إنه دخل الزمان والتاريخ . وهكذا فان التدين ب يجد أعلى تعبير عنه فى المسيحية ، بتعاليمها الخاصة بـ « المفارقة المطلقة » أو « الألوهية فى الزمان » . والتدين ب ، بوصفه « تدين المفارقة » ، يؤكد التمييز الكيفى بين الله والإنسان . إن الله عال تماما وكلية على النظام الزمانى . وهكذا نجد أن التدين ب ينفصل عن التدين أ . فليس ثم قرابة طبيعية بين السرمدى والزمانى .

وهكذا ينكشف مجىء السرمدية على أنه مفارقة .

والمسيح هو المفارقة المطلقة ، الذى يكشف عن الله فى الزمان ، ويجعل الانسان يشعر بخطيئته ، ويعود إلى الإيمان والتزام الحاسم الذى به يتغلب على الخطيئة .

والمؤلف واضح القصد تماما فى تحليله ووصفه للمدرج الدينى على أنه تاج وقمة المدارج الثلاثة « التى ينبغى أن تفهم لا من ناحية المتواليات الزمانية

للتطور المتتابع ، بل من ناحية الأوصاف الحاضرة معا للذاتية » .

والمسألة الرائدة التي لا تهم كليما كوس قد عرضها المؤلف في المقدمة « إن المسألة الذاتية تخص العلاقة بين الفرد والمسيحية . وبعبارة أبسط : كيف يمكنني ، أنا يوهانس كليما كوس ، أن أشارك في النعيم الذي وعدت به المسيحية؟ ومما يلفت النظر أن السؤال يتكرر — في الضميمة التي بعنوان « من أجل التفاهم مع القارىء » — على النحو التالي : « والآن أتساءل كيف أصبح مسيحياً » تلك هي المسألة الرئيسية عند كيركجور ، وقد وضعها ليس فقط في « الحاشية النهائية غير العلمية » ، بل وفي سائر كتبه كلها .

وهو في كتابه « وجهة نظر » (١٨٤٩) يشرح وجهة نظره كمؤلف فيقول إن إهتمامه الرئيسي في إنتاجه الفكري كله هو كيف يصبح مسيحيا — وهي مهمة بالغة المشقة في المسيحية .

هيدجر، زعيم الوجودية

مارتن هيدجر Martin Heidegger أكبر الفلاسفة الوجوديين من غير شك، فهو الذي أقام بنيان الوجودية مذهباً شامخاً يضارع أكبر المذاهب الفلسفية التي عرفت على مدى التاريخ، وهو الذي وضع مذهباً كاملا في الوجود بوجـــه عام، فبحث في موضوع الفلسفة الأولى، ولم يقتصر مثل كيركجورد وياسبرز على تحليل المواقف الوجودية. وهو من أجل هذا يؤكد تفرقة ضرورية بينه وبينهما، تقوم على التفرقة بين الوجودية والموجودية؛ فالوجودية تعنى بالوجود بوجه عام، أما الموجودية فتنكر أن تحليل الوجود العيني يمكن أن يؤدى إلى نظرية في الوجود، ومن هنا تقتصر على وصف ظاهرياتي للمواقف الوجودية العينية للانسان، ولهذا فإن وجودية هيدجر لا تعنى بالموجود المفرد، بل بالموجود عامة منظوراً إليه في كله وبوصفه كلا.

على أن تحليل الوجود بوجه عام لن يلبث أن يلتقى بالموجود المفرد: لأن من يبحث في الوجود لابد أيضاً أن يتساءل: ومن أنا، أنا الباحث في الوجود نعم إنني لست أنا الوجود، بيد أنى مع ذلك موجود وأشارك في الوجود، وعلى صلة بالوجود، إذاً الوجود ليس موضوعاً مطروحا أمامى وكأنه شىء غريب عنى أو منظر أمامى، أو موضوع أستطيع أن أحلله وأفحصه بين يدى كما يفعل عالم النبات بالشجرة التي يدرسها، وإنما الوجود شىء يحيط بى ويؤلف كيانى. فأنا ظاهرة من ظواهر الوجود، أنا وجود محدود في الزمان والمكان أنا وجود هنا Da-sein فمن يبحث في الوجود لا يستطيع أن ينسى أنه هو أيضاً وجود وأنه مندرج في الوجود، «وأى بحث في الوجود يفـــترض بالضرورة أنه هو نفسه موضوع للبحث» («الوجود والزمان» ص٧، ص١٣) وإذن فالسؤال عن الوجود هو في الوقت نفسه ضرب من وجود السائل نفسه الذي هو الموجود الذي يسأل عن وجود الوجود. وهكذا نرى أن تحليل

الوجود بوجه عام يقتضى فى نفس الوقت تحليل الموجود ، وبهذا يلتقى البحث الوجودى مع البحث الموجودى منذ البداية ، ولن نستطيع إذن أن نفصل بين كليهما فى مجرى البحث بالفعل . لكن بينما التحليل الموجودى يوجه إهتمامه إلى الموجود الفرد بوصفه فرداً ، نرى التحليل الوجودى يهتم بالأحوال التى فيها ينكشف الوجود لنفسه فى الوجود ـ هنا ، وسنسمى الوجود ـ هنا Da-sein باسم « الآنية » .

لهذا فان تحليل الآنية ، أى السعى للكشف Erhellung عن الآنية هو الموضوع الذى وضعه هيدجر لنفسه فى كتابه الرئيسى : «الوجود والزمان» Sein und Zeit

وأول ما يكشف عنه هذا التحليل للآنية ، أى للوجود ـ هنا ، هو أن ماهية الوجود هى أنه وجود ، أى أنه لا ينفصل عن أحوال وجوده فخواصه ليست إلا ضروباً وأحوالا للوجود ، والآنية هى الإمكانية العينية الكاملة لوجودى ، ولهذا فإن للوجود الأولوية على الماهية . وهيدجر يفرّق بين الوجود das Seiende وبين وجود الموجود Das Sein das Seindes . فالموجود يشمل كل الموضوعات والأشخاص أما وجود الموجودات فهو كونها موجودة ، ووجود الأشياء غير الأشياء نفسها ، وغير فكرة الموجودات أيضاً .

ولهيدجر الفضل فى وضع هذا التمييز بكل وضوح والاحتفاظ به ، لأن الفلسفة التقليدية كانت تنزلق بسهولة من الواحد إلى الآخر فتخلط بينهما ·

وصفات الموجود تجعله كذا أو كذا ، فبتحديد هذه الصفات نصل إلى ماهيته ، أى ما هو هذا الوجود ، لكن إلى جانب هذه الماهية يوجد أنه موجود · بيد أن الفلسفة كانت تقتصر حتى هيدجر على تسجيل أنه موجود دون أن تحلل هذا المعنى ، لأنها كانت ترى استحالة هذا التحليل ، بدعوى أن الوجود أعم المعانى ، وما هو الأعم لا يندرج تحت صفة أخرى ،

وما لا يندرج تحت صفة لا يمكن أن نطلق عليه أية صفة ، ـ أما هيدجر فينكر استحالة هذا التحليل ، ويقول إنه هو المسألة الفلسفية الكبرى ، لأنه هو موضوع الأنطولوجيا التي هي علم الوجود بما هو وجود . ولما كان الإنسان هو وحده من بين الموجودات الذي يفهم الوجود . فإن الإنسان موضوع اهتمام علم الوجود . ودراسة الإنسان ستكشف لنا عن المجال الذي فيه يمكن أن توضع مشكلة الوجود ، لأن فهم الوجود يتم في الإنسان وبالإنسان . وليس هذا الفهم مجرد فعل من أفعال الإنسان يمكن عزله عن سائر أفعاله ، بل هذا الفهم هو نوع وجود الإنسان نفسه ، إنه يحدد وجود الإنسان . لا ماهيته وأحواله . ومعنى هذا بعبارة أوضح أن أفعال الإنسان وأحواله هي ضروب وجوده ، ولهذا فإن دراستها هي في الوقت نفسه دراسة للوجود الإنساني ، وللوجود بوجه عام .

وفهم الوجود معناه الاهتمام به ، وهذا الاهتمام يدور حول الأسئلة التالية التي وضعها كيركجور : أين أنا ؟ وما معنى العالم ؟ ومن الذي لعب عليّ فوضعني فيه وتركني ؟ من أنا ؟ وكيف دخلت هذا العالم ؟ ولماذا لم يستشيروني حين أدخلوني فيه ؟

وهي أسئلة يرى هيدجر أنه لا معنى لها ، ما دام الوجود ـ في ـ هذا ـ العالم لم يكن امراً متوقفاً على إرادتي . لقد رُمِيَ بي في هذا العالم فسقطت فيه ، وها أنذا فيه محصور في شباكه ، فلا أملك إلا التسليم به .

لكن هذا السقوط لا ينطوي على معنى من معاني الذم ، بل هو أمر إيجابي ، إذ بغيره ما كان يمكن وجودي أن ينكشف لنفسه ، ولولاه لَضَلّ وجودي في إمكانيات للوجود لا نهاية لها . إن سقوطي هو الذي حددني ، وبتحديدي تحقق وجودي العيني . لكن هذا السقوط معناه أيضاً «خروجي عن ...» ex—sistere ، وهذا «الخروج عن ...» هو الذي فيه أحقق إمكانيات وجودي .

ولهذا فإن الوجود فى الآنية هو أيضاً وجودٌ مقدَّمٌ خارج الآنية بمعنى أنه متقدم على نفسه باستمرار ، أى فى حالة مشروع يتحقق فى المستقبل ، ولهذا كان المستقبل أهم آنات الزمان عند هيدجر ، وبعبارة بسيطة سهلة نقول : إن الإنسان يعيش دائماً فى مستقبله ، فوجودى هو ماسيكون عليه وجودى فى المستقبل ، ولهذا فإن الإنسان فى سَبْق مستمر على نفسه . فوجودى إبان سن الحداثة هو أيضاً مستقبل فى الشباب والكهولة والشيخوخة . ووجود الطفل هو فى الوقت نفسه وجود الرجل المقبل الذى سيكون .

لكن ، ماهذا العالم الذى سقطتُ فيه ؟ إنه أولا عالم من الأشياء والأحياء التى تثير اهتمامه وتحيط به وتشغله ، وهذا الاهتمام مصدره أنه لا يستطيع أن يحقق إمكانياته إلا بهذه الأشياء وهؤلاء الأحياء . إنها وإنهم له بمثابة أدوات لتحقيق الإمكانيات ، وكل أداة تحيل بطبعها إلى غيرها ؛ فالقادوم يحيل إلى الخشب ، والمقص إلى القماش والورق ، والفأس إلى الأرض . وكل ما فى الوجود بالنسبة إلى الذات يحمل طابع الإحالة هذا . وفى هذا تطبيق دقيق لفكرة الإحالة التى أخذها هيدجر من أستاذه هُسِرْل صاحب مذهب الظاهريات .

إن الوجود يجد نفسه فى العالم وسط أدوات يحيل كل منها إلى شىء آخر غيرها ، وفى الوقت نفسه يحيل الذات التى تستخدمها ، فالوجود ـ فى ـ العالم هو وجود إحالةٍ من أشياء بعضها إلى بعض ، وذواتٍ بعضها إلى بعض ، والأداة التى لا تحيل إلى شىء ليست شيئاً .

وهذا الوجود ـ فى ـ هذا ـ العالم هو كما قلنا سقوط ، دون أن تقترن بهذا اللفظ المعانى الذميمة التى ترتبط به أو المعانى الدينية المتعلقة بالهبوط من الجنة والخطيئة الأولى . إنما يقصد به فقط سقوط الوجود الماهوى إلى العالم من أجل تحقيق الإمكانيات التى ينطوى عليها هذا الوجود .

ولكن العالم لا يستنفد وجوده وجودُ الأشياء ، فإلى جانب الأشياء يوجد الأحياء ، الغير ، ولهذا فإن الوجود — هنا هو أيضاً وجود — مع Mit-Dasein ، وجود — مع — الغير — في العالم : إلا أن هـذا الوجود — مع من شأنه أن يزيف من الوجود الحق ، لأنه ينزل بهذا الوجود إلى حياة زائفة مبتذلة يومية ، لأنها حياة متشابهة . ذلك أن الآنية التي تعيش بين آنيات تعيش على غرار هذه الآنيات ولا تعيش عيشتها الذاتية الخاصة . فالانسان الذي يعيش بين الناس يعمل كما يعمل الناس ، ويفكر كما يفكر الناس ، ويحكم كما يحكم الناس ، ويقيس الأمور بمقياس الناس ، وبالجملة يصبح مجرد نسخة من كائن بلا اسم هو الناس ، يردد ما يقولونه ، ويسلك السبيل التي يسلكونها ، ويثرثر كما يثرثرون، وفي هذا يقضي الانسان الفرد على فرديته أي على وجوده الحق ، أي على ما يكون ذاتيته وشخصيته وأصالته ، ويصبح مجرد شيء بين أشياء وموضوع ضمن موضوعات ، وأداة في وسط أدوات ، وفي هذا إهدار كامل لحقيقة الانسان .

لكن لماذا يسقط الانسان هذا السقوط ، ويقضي على حقيقة ذاته ؟

إنه إنما يفعل ذلك فراراً من نفسه ، ومن العدم الذي يحاصره !

لكن أنى لنا أن ندرك العدم ، والعدم عدم ؟ أو ليس هذا تناقضاً أن نصف العدم : لأن الوصف إيجاب ، والعدم نفي خالص ، فكيف نصف بالايجاب ما هو نفي خالص ؟

نعم في هذا تناقض ، ولكن بالنسبة إلى المنطق العقلي ، ولكن الأمر هنا لا يدخل تحت متناول المنطق العقلي ، بل إدراكه من شأن العاطفة ، والعاطفة تكشف لنا عن العدم في الوجود . أي عاطفة ؟ عاطفة الملال : الملال لا من شيء معين : شخص ، أو منظر ، أو رواية أو كتاب ، بل الملال من كل شيء . هذا الشعور الغامر بالملال من كل ما في الحياة من أشياء وأحياء يكشف لنا عن العدم ، عدم الحياة ؛ لكن هناك عاطفة أهم من الملال فيها

يتجلى العدم أبرز ما يتجلى ، ونعنى بها القلق . والقلق ليس هو الخوف ، لأن الخوف هو دائماً خوف من شيء معين ، أما القلق فيتعلق بالأشياء كلها فى مجموعها . إن ما نقلق عليه فى القلق هو العدم الماثل فى الأشياء والأحياء ، إذ نشعر فى القلق بأننا نحن وكل الأشياء والأحياء قد انزلقنا فى هاوية غامضة غير محددة . فتبدو لى غريبة ، لا أهتم بها ، إنها لم تنعدم ، ولكنها فقدت عندى كل معنى ، وأضحت خلواً من كل معنى يثير الاهتمام .

وهذا العدم لا يبدو لى شيئاً يقف أمامى ، ويعارض الوجود ، بل ينكشف لى أنه ينتسب إلى الوجود نفسه ، إلى الوجود الحق ، إنه يبدو لى فى الوجود كأنه جزء من كيانه ومن صميمه ، بل يبدو لى شرطاً لتحقق الوجـــود أو لانكشافه ، لأن العدم يظهر لى فى كل فعل من أفعال الوجود . يظهر لى فى السلب ، حينما أقول : هذا الشيء ليس كذا ، وفى القيام بفعل من الأفعال ؛ لأن الفعل يقتضى اختيار وجه واحد من أوجه الممكن وتبدد سائر الممكنات فهذا التحديد الناشىء عن ضرورة الاختيار من أجل الفعل ، هو أيضاً يحمل معنى العدم . وكل إنكار ، أو ثورة ، أو تمرد ، أو منع ، أو تحريم ، أو زهد أو امتناع — يحمل أيضاً معنى العدم . ولهذا فإن العدم ينفذ فى كل الوجود ويتفشى فيه ، ويكفى مجرد تنبيه الاهتمام إليه لكى ينكشف له فى كل فعل فليس القلق هو الذى يوجد العدم ، إن صح هذا التعبير . بل هو فقط الذى ينبه الإنسان إلى وجوده .

ولهذا لا بد للإنسان أن يعيش فى القلق ليتنبه إلى حقيقة الوجود . ذلك أن الإنسان بطبعه يميل إلى الفرار من وجه العدم الماثل فى صميم الوجود وذلك بالسقوط بين الناس وفى الحياة اليومية الزائفة ، ولكى يعود إلى ذاته لابد من قلق كبير يوقظه من سباته .

والقلق على نحوين : قلق من شيء ، وقلق على شيء . والموجود فى العالم يقلق على إمكانياته التى لن يستطيع مهما فعل أن يحقق منها غير جزء ضئيل

جداً : أولا لأن التحقيق يقتضي الاختيار لوجوه والنبذ لسائر الوجوه ، وثانياً لأن ثمة حقيقة كبرى تقف دون استمرار التحقيق ألا وهي : الموت .

والموت لا يمكن أن يكون أوج الحياة بمعنى القمة العليا التي تبلغها ، وليس هو الثمرة التي تبلغ فيها الحياة تمام نضجها ، لأن الحياة لا تبلغ أعلى درجاتها في الموت ، ولأن الثمرة تمثل التمام بينما الموت تحطيم للحياة وقضاء عليها ، وليس الموت وقوفاً للحياة كما يقف المطر ، لأنه في الموت لا تختفي الحياة مجرد اختفاء ، بل الحياة تنطوي على الموت منذ هي حياة . ولهذا يقول هيدجر: إن هذا الوجود هو بطبعه وجود للفناء Sein-Zum-Ende أو وجود للموت Sein-Zum-Tode . فبمجرد أن يولد الانسان يكون ناضجاً للموت . وليس الموت إذن حادثاً يطرأ على الحي ، بل الحي يحمل الموت بين جوانحه منذ أن بدأ الحياة وإنما يوهم الناس أنفسهم بالفرار من الموت ، وذلك بإحالته إلى مجرد وقائع إحصائية لعدد الوفيات ، أو برده إلى اليقين بأن كل نفس ذائقة الموت ، وكأن الموت يهم الناس ولا يهم أحداً بالذات ، مع أنه في الموت يتم الشعور بالفردية إلى أقصى درجة إذ يشعر من يموت أنه يموت وحده لا يشاركه في موته أحد ، ولا يستطيع أحد أن يحمل عنه عبء موته فيقوم بالموت بدلا منه ! والقلق من الموت هو ما يشعرني بالفردية إلى الحد الأعلى من الشعور ومن هنا كان هذا القلق أعلى ما يكشف عن الوجود الذاتي الحق .

على أن الآنية توجد في العالم على هيئة إمكان وجود أيضاً ، مع ما يصحب ذلك من التزام ومسئولية ناتجة عن الاختيار الحر للامكانيات التي تحققها . ولكن ليس ثم حرية مطلقة في الاختيار ، أولا لأن الآنية ليست هي التي اختارت أن تجيء إلى هذا العالم ، بل قذف بها فيه ، وثانياً لأن الإمكانيات المقدمة لها محدودة : لأنها لا تستطيع تحقيق شيء منها إلا على حساب سائر الإمكانيات ، فمجرد الاختيار ينطوي على النبذ . ولهذا لا يمكن الآنية أن

تكون سيدة وجودها . ولكن هيدجر لا يريد أن ينتهى من هذا إلى قدرية ، بل يحمل الإنسان مسئولية هذا الوضع وإن فرض عليه فرضا . ولهذا يرى أن من خصائص الوجود الحق ، لا الوجود المزيف الذى صنعه «الناس» أن يدرك الوجود على أنه مطبوع بطابع العدم والعبث المطلق . ولا مفر أبداً من طابع التناهى فى الوجود . والزمان أكبر دليل عليه . فكل ما فى الوجود متزمن بالزمان ، والزمان يقتضى التناهى .

ولكن يبقى بعد هذا التحليل كله للوجود أن نسأل السؤال الخالد : لماذا كان ثم وجود ، ولم يكن عدم ؟

كارل يسبرز

كارل يسبرز من بين الفلاسفة الوجوديين المعاصرين أغزرهم إنتاجاً وأوضحهم تفكيراً وأوسعهم اهتماماً وأقربهم إلى التفكير الإنساني العام . ليس فيه غموض هيدجر ، ولا جفاف لغته ولا ضراوة اصطلاحاته ؛ وليس فيه عبث سارتر ولا دعاواه الفجة ، وليس فيه أخيراً تخلخل التحليل وتهلهل التفكير الذاتي بميزان جبريل مارسل . وهو قبل هؤلاء جميعاً أشدهم تأثراً بأبي الوجودية كيركجور : عنى به منذ بداية اتجاهه الفلسفي الخالص ، وأخلص له ، وإن كان لم يطرق الموضوعات التي طرقها وبالطريقة التي لجأ إليها .

ولد كارل يسبرز Karl Jaspers في الثالث والعشرين من فبراير سنة ١٨٨٣ بمدينة اولدنبرج في ألمانيا ، وأمضى طفولة هادئة ، مقيماً معظم الوقت في الريف أو على شواطىء بحر الشمال . ورباه أبواه على حب الحق والإخلاص في العمل ، دون الارتباط بمراسم دينية فيما عدا قليلا من الطقوس البروتستنية ثم درس في مدارس أولدنبرج ، وفي سنة ١٩٠١ دخل الجامعة .

ولم يكن طريقه المعتاد الذي يسلكه أساتذة الفلسفة فلم يتخصص في الفلسفة في الجامعة ، بل في الطب ، لأنه بدا له أن الفلسفة كالشعر لا يمكن أن تكون دراسة للتخصص يصبح المرء بعدها فيلسوفاً بيد أنه كان في عهد الطلب مشغولا بالمسائل الفلسفية وتبدت له الفلسفة رسالة الإنسان العليا ، بل الوحيدة في الوجود لقد كان يرهب جلال الفلسفة فمنعته هذه الرهبة وهذا الإجلال من اتخاذها حرفة في الحياة . ورأى أن مهنته الحقيقية يجب أن تتعلق بالحياة العملية . فقرر بادىء الأمر أن يدرس القانون ، ليكون محامياً ؛ وفي الوقت نفسه كان يحضر محاضرات الفلسفة غير أن هذه المحاضرات في الفلسفة خيبت رجاءه ، لأنها لم تعطه شيئاً مما رجاه من الفلسفة : فلم يجد فيها تجارب أساسية تتعلق بالحقيقة الواقعية ، ولا دليلا هادياً إلى الحياة الباطنة

والتربية الذاتيه ؛ بل كل ماقدمته له كان خليطاً من الآراء الجدلية زعمت مع ذلك أن لها قيمة عملية . كذلك لم ترضه دراسة القانون ، لأنه لم يكن يعرف الحياة التي يمكن أن تفيد فيها ؛ ولم ير فيها غير طريقة شاذة غريبة للجدل وللمراء والسفسطة بواسطة افتراضات جوفاء لاتثير الاهتمام . لقد كان يبحث عن نظرة في الواقع ، ولم يجد في دراسة القانون ولا في محاضرات الفلسفة التي تلقاها آنذاك مايعينه على إيجاد هذه النظرة في الوجود وفي الحياة .

واستبد به الضيق فراح يعزي نفسه بالاهتمام بالفن والشعر ، وزار روما سنة ١٩٠٢ حتى يشملي بجمال هذه المدينة الخالدة وينعم بروائعها الفنية فعاد من هذه الرحلة مليئاً بنبيل الانفعالات . ثم انتهت هذه الحياة الدراسية المضطربة بنهاية الفصل الدراسي الثالث في الجامعة ، إذ قرر نهائياً التخصص في الطب . لقد أحس بالحاجة إلى معرفة الإنسان معرفة تقوم على الوقائع . وعكف على العلوم الطبية والطبيعية المرتبطة بالطب ، وأصبح وقته موزعاً بين المعمل والمستشفى . وكان هدفه أن يصبح طبيباً ، ولعله كان يطمح ببصره إلى أن يكون أستاذاً في كلية الطب ، أستاذاً لعلم النفس والأمراض العقلية . وفعلا بدأ منذ سنة ١٩٠٩ ينشر أبحاثاً في الأمراض النفسية ؛ وفي سنة ١٩١٣ حصل على دكتوراه التأهيل لتدريس علم النفس .

ولم يكن يسبرز يهتم بالسياسة ولا الأحوال الاجتماعية ، بل كان يكرس كل تفكيره لأعمال الروح ، أعني للبحث العلمي الخالص في ميدان العلوم النفسية والأمراض العقلية . إلى أن جاءت الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ فشعر شعوراً عميقاً بما للمشكلات السياسية والتاريخية والاجتماعية من أهمية بالغة التأثير في حياة الإنسان . هنالك أحس بأهمية الفلسفة وكان عمله في التدريس في الجامعة مقصوراً على علم النفس ، لكن تبين له شيئاً فشيئاً أن دراسته للنفس إنما هي تحضير للخطوط العامة لإيضاح الوجود . لأنه لم يفهم من علم النفس مجرد الدراسة التجريبية لوقائع الحياة النفسية وقوانينها ، بل

فى المقام الأول دراسة إمكانيات النفس ابتغاء معرفة ما الإنسان ، وماذ يستطيع أن يكون ، وماذا يستطيع أن يفعل

وحصل يسبرز فى سنة ١٩٢١ على كرسى الأستاذية فى الفلسفة ، ولكن اتجاهه ظل برغم ذلك كما كان من قبل ؛ واستمر كذلك حيناً إلى أن تبين له بكل يقين أنه ليس ثم فى الجامعة فلسفة حقيقية ، فأحس بضرورة البحث فيما هى الفلسفة الحقة وكيف يجب أن تكون ومن هذا التاريخ ـ وقد شارف الأربعين ـ كرس نفسه نهائياً للفلسفة لجعل منها واجبه وغايته .

أدرك يسبرز أن الفلسفة ليست إدراكاً لصورة العالم وشكله ، فهذا من شأن مجموع العلوم فى حركة تطورها المستمر . وليست الفلسفة نظرية المعرفة ، فهذه فصل من فصول المنطق ؛ وليست تحصيلا للمذاهب والمدارس التى نشأت على مدى تاريخ الفلسفة ، فما هذه غير نظرات موضوعية جوفاء للفكر الإنسانى . بل الفلسفة فى نظر يسبرز تنبع من أعقد الحياة نفسه ؛ والفكر الفلسفى فعل ، ولكنه فعل من نوع خاص . إنه عملية أصل فيها إلى الوجود وإلى ذاتى . والفلسفة بوصفها فعلا وسلوكاً باطناً لايمكن إنزالها إلى مرتبة تصبح معها آلة لبلوغ أهداف نفعية ، أو وسيلة لرفع الأخلاق أو لتنبيه النفوس من غفلتها ، كلا ، ليس هذا من شأن الفلسفة . بل الفلسفة ممارسة لما هو فى داخل وجودى ، ومنه ينبع تفكيرى ، ممارسة تنبثق من الحياة فى أعماقها ، لا من سطحها حيث تسعى إلى تحقيق أغراض عملية محددة . ومن أجل هذا لاتعد ممارسة الفلسفة حقة إلا فى الأطراف العليا للفلسفة الذاتية أما التفكير الفلسفى الموضوعى ، أعنى الذى يتعلق بالموضوعات الخارجية ، فليس إلا تهيئة لتلك الفلسفة الحقة فى هذه الممارسة القمة تصبح هذه فعلا باطناً أصبح به نفسى ، وبه ينكشف وجودى ، إنها تجربة عالية إيجابية يصبح فيها الوجود هو هو نفسه . وما يكتبه الفيلسوف هو محاولة لبلوغ هذه التجربة ، ولكنه لن يبلغها أبداً .

ولما كانت للمارسة الفلسفية تنبثق عن الحياة ، فإن صورتها على إرتباط بالموقف التاريخى . وهذا للموقف بدوره مرتبط بالتسلسل التاريخى الذى أفضى إليه . وللمسائل الكبرى التى تعنيها هى تلك التى وضعها كَنْت :

(١) ماذا أستطيع أن أعرف ؟

(٢) ماذا يجب أن أفعل ؟

(٣) ماذا أستطيع أن آمل ؟

(٤) ثم ما الإنسان ؟

وهـذه للمسائل للكبرى التى أثارتها الفلسفة على مدى التاريخ أثارها يسبرز لنفسه فانتهت به إلى البحث فى المعانى الرئيسية التالية :

(١) الوجود ـ ويقصد به الوجود الماهوى Existenz

(٢) الاتصال بين الانسان والانسان

(٣) التاريخية

(٤) الحرية

(٥) العلو

(٦) راموز العلو

(٧) الإخفاق

فلنوضح بإيجاز موقف يسبرز من هذه المعانى .

(١) الوجود الماهوى :

يميز يسبرز ـ شأنه شأن هيدجر والوجوديين بعامة ـ تمييزاً دقيقاً مفصلا بين الآنية Dasein وبين الوجود الماهوى Existenz ويوغل فى تحليل الفارق بين كليهما ، وفى شرح معنى الوجود الماهوى . ويبدأ بتقرير واقعة أساسية،

وهى أن الإنسان هو الحقيقة الأساسية التى أستطيع إدراكها فى العالم : فهو يتصف بالحضور والقرب والامتلاء والحياة . وفى الإنسان وبه وحده يصبح كل ممكن واقعاً لهذا فان إهمال الوجود الإنسانى ، أو تغافله ، معناه الغرق فى العدم .

والإنسان ليس موجوداً يكفى ذاته بذاته وليس مغلقاً عليه فى ذاته ، بل الإنسان هو الانسان بفضل ما يفعله ويتخذه . والانسان ، فى كل مظهر من مظاهره ، على علاقة بشىء آخر . ومن حيث هو موجود فى مواقف عينية واقعية فى الحياة ، أى من حيث هو هناك da-sein فانه على صلة بالعالم ، عالمه . ومن حيث هو شعور بوجه عام ، فانه على صلة بفكرة الكل من جهة ما يحدده . ومن حيث هو موجود فهو على صلة بالعلو . والانسان يصبح إنساناً من حيث يتقدم لما هو غيره ، أعنى أنه لا يصبح ذاته إلا بالاتصال بالموضوعات والأفكار والعلو .

نحن إذن فى عالم ، فيه نحقق إمكانياتنا وهذه الامكانيات إنما تصدر عن وجود ماهوى ، كلما أحاول الاحاطة به يفلت من بين يدى . وهـذا الوجود وإن ظهر فى صورة الآنية ، أى الوجود المتحقق العينى ، فانه فى حال من الترجح المستمر بين الذاتية والموضوعية ، إنه ليس فى نفسه مظهراً لشىء يمكن أن يبدو على هيئة الموضوع . وهو لا يبدو إلا لنفسه وللموجودات الأخرى والانسان فى الآنية هو وجود فلان أو فلان من الناس ومن الأشياء . والآنيات يتمايز بعضها من بعض بصفات خارجية ، أما الوجود الماهوى فيتمايز بعضه من بعض بالحرية . والآنية زمانية ، أما الوجود الماهوى فهو فى الزمان أكثر من الزمان ، أعنى أنه بالنسبة إليه لا يوجد موت ، بل يوجد فقط علو أو سقوط . وآنيتى شىء متناه ، لأنها ليست حقيقة سائر الأشياء ، بل حقيقتى أنا فقط ، والآنية تتحقق على شكل وجود فى العالم ؛ ومجموع الآنيات هو العالم فى مجموعه هو آنية تتقدم إلى على هيئة موجود عدد الموضوع .

أما العالم بوصفه موضوعاً للعلم فهو شيء أجنبي عني ؛ ورغم ذلك فانني أستطيع إدراك العالم ، لأنني فيه أحقق إمكانياتي . والعالم يجتذب الوجود الماهوي حتى يحقق فيه إمكانياته ؛ ولكنه مع ذلك يرفضه أو ينبذه ، لأنه يقوم عقبة في سبيل سقوطه في الآنية التجريبية . وبين العالم والوجود الماهوي توتر مستمر فلا يمكن أن يتحدا ولا أن ينفصلا . وهذا التوتر هو مبدأ التفلسف في الوجود .

والوجود الماهوي حينما يتحقق يصبح فردياً تاريخياً ، لكنه في ذاته لا يحيط به الفكر بل يكفي التفكير فيه للقضاء عليه . ومن هنا كانت الآنية في حال قلق مستمر بالنسبة إلى وجودها وتحققها . وهذا القلق أو عدم الرضا هو الشرط الذي يسمح بالنفوذ إلى حقيقة الوجود الماهوي ، بأن يحررني من سلطان الوجود ـ في ـ العالم .

والانسان يجد نفسه منذ البداية فيما يسميه يسبرز باسم المواقف النهائية Grenzsituationen ، ويقصد بها تلك المواقف المفروضة على الموجود ولا يملك منها فكاكا . الموقف النهائي بمثابة سور نصطدم به باستمرار ، دون أن نستطيع الخروج منه ولا إقتحامه . فالميلاد في يوم كذا في بلد كذا من أبوين هما فلان وفلانة ، هذا أمر لا فكاك منه ، ولا يستطيع شيء أن يغيره . كذلك الموت ، لا سبيل أبداً إلى تجنبه . والنضال أيضاً ، لا سبيل إلى التحرر منه أو الامتناع ، لأن مجرد الوجود ينطوي على النضال ، وما يستلزمه من مخاطرة . ومن يعيش يخاطر على درجات متفاوتة من المخاطرة ، إذ كل عملية من عمليات الوجود تنطوي على مواجهة بالوجود الانساني في الموقف الناشيء عنه .

ويقترن بالمخاطرة الاخفاق والخطيئة . ويقصد بالخطيئة هنا المعنى العام ، لا المعنى الديني ، إذ معناها نبذ الامكانيات وإدخال العدم شرطاً لتحقيق الوجود . فمن يفعل يخطيء لأنه إنما يفعل وجهاً من أوجه الممكن بالنسبة إلى الأمر الواحد ، ويضطر إلى نبذ باقي الامكانيات ؛ ولأنه يستولي على شيء ما

للآخرين ، ولأنه يتوسع فى وجوده على حساب الغير . وكل هـذه مواقف نهائية ، لأنها فرضت على الانسان فرضاً .. الموت والخطيئة والألم والنضال والميلاد والوطن والجنس ـ هذه مواقف نهائية تضيف إلى طابع القلق المتأصل فى طبع الآنية طابعاً جديداً من الأسى والعنف فى الوجود .

وفى مقابل هذه المواقف النهائية تقف الحرية ، التى بها وحدها يستطيع للموجود أن يحقق إمكانيات وجوده للماهوى على هيئة الآنية . ومن هنا ينشأ « ديالكتيك » مستمر التوتر بين للموقف النهائى من ناحيـة ، وبين الحرية التى هى الصفة الأصيلة فى الوجود للماهوى من ناحية أخرى ، وفى هذا الصراع يقوم معنى الوجود

وهذه العملية ، عملية التحرر من آثار الضرورة التى تفرضها للمواقف النهائية ، يسميها يسپرز باسم إيضاح الوجود Existenzerhellung ، وإيضاح الوجود يتجه إلى تحقيق الموجود ، وذلك بأن يخرق نطاق المواقف النهائية ، فيعلو عليها ، وهذا هو العلو على الذات .

ومعنى العلو Transcendenz عند يسپرز يكاد ينحصر خصوصاً فى هذا المعنى ، أعنى الخروج من حال الامكان إلى حال التحقيق وفى هذا الخروج يتحقق معنى الحرية ، لأنه إرتفاع عن حال إلى حال أخرى ، بما يقدر عليه وما يريد فعله وهو فى هذا السبيل يوضح ، لأنه يبين معانى الوجود الماهوى موضوعياً ، بيد أن هذه الموضوعية قد تفسد عليه وجوده ، وذلك بإيلاجه فى الكلى والعام ، والكلى أو العام هـ ـى الوجودية بعامة مصدر من مصادر الافساد ، لأن الأصل هو الذاتيـة الفردية ، فكل مايعتدى على حمى الفردية ويغوص بها فى هوة الكلية يعد افساداً وتزييفاً للذاتية ، ويعد تبعاً لهـذا تحطيماً للوجود الماهوى ، ولم يتوسع يسپرز فى إيضاح معنى السقوط ، إكذماء عا فعله هيدجر فى فصوله الطويلة عن سقوط الآنية Verfall des Daseins فى كتابه : « الوجود والزمان » .

ولكن كل محاولة يبذلها الوجود المتفرد في تحقيقه الوجود الظاهري سرعان ما ترتد لتشعر المرء بنقصه . ولهذا يظل الإنسان في قلق مستمر ابتغاء تحقيق هذا الإيضاح . إنه يسعى دائماً إلى الإيضاح الكامل دون أن يبلغه أبداً .

ثانياً — الاتصال بالغير :

ولايتم هذا التحقيق إلا إذا فتحت الذات نفسها على العالم ، لتحقق فيه إمكانياتها ، إذ الذات توجد مغموسة في الأشياء والأحياء الذين يأخذون انتباهها ، وشيئاً فشيئاً حينما ترجع الذات إلى نفسها تتنبه إلى أصولها ، فلا تدرك نفسها على أنها شيء خارجي ، بل على أنها حضرة حقيقية تملأ ذاتها امتلاء كاملا غير أنها في هذا السبيل إلى اكتناه نفسها يعز عليها أن تجدها . لقد وجدت نفسها أولا بين أشياء وأحياء ، ولأياً أدركت أن لها كيانها المستقل . فإذا أدركت كيانها أدركت في الوقت نفسه الصراع بينه وبين الغير في العالم . ومن هنا يقوم التوتر بين الذات والموضوع ، بين الإنسان والعالم الذي يوجد فيه . وفي هذا التوتر يقوم المعنى الأعمق للحياة الذاتية .

إنه إذا بدأ فأدرك ذاته ، اصطدم بحقيقة نفسه أولا على هيئة جسم . إذ يجد أن له جسماً ، وهذا الجسم يوجد في مكان . ويبدو لي أني وجسمي شيء واحد ؛ ومع ذلك أميز بين نفسي وبين جسمي . فأنا أحيا ، ولكني لست حياة فحسب ، وإلا كنت ظاهرة من ظواهر الحياة الطبيعية ، وأشعر أن لي جسماً ، ولكنني أشعر في الوقت نفسه أنني أستطيع أن أقتل هذا الجسم ؛ وبهذا أثبت أنني لست بدني ، وإن كان الأمر سينتهي في الواقع إلى فناء كليهما معاً : أنا وجسمي .

وثمة مظهر آخر من مظاهر الأنا ، وهو الحياة الاجتماعية . في هذا المظهر أتساءل : ماقيمتي ؟ فوظيفتي وأعمالي وواجباتي كلها تكون الصورة التي أدرك بها نفسي إجتماعيا وأدرك قيمتي في وسط الآخرين ، فأصير آنية

كسائر الآنيات . ومع ذلك فإننى فى داخل هذاالمجتمع أستطيع أن أتمرد وأن أعصى . وهذا يردنى إلى ذاتيتى ، فأشعر من جديد بهذه الذاتية التى خشيت على فنائها باندماجها فى الحياة الاجتماعية .

وفى مرتبة ثالثة يبدو الأنا حسبما يفعل . فالفعل مرآة تنعكس فيها نفسى . غير أنى لست ماأفعله ، إذ يمكننى أن أضع نفسى فى مقابل ، وفى مضاد ما أفعله . والأفعال ، بمجرد أن تتحقق ، تنفصل عن ذاتى ، وهذا يشعرنى بذاتيتى فى مقابل أفعالى ، فأنا لست أفعالى .

ورابعاً أنا أعرف من أنا عن طريق تاريخى ، عن طريق الماضى الذى تكدس من خلفى ، أجد نفسى فأعرف ماذا كنت ، ومع ذلك فهذا الماضى ليس فى نظرى موضوعاً متحجراً ثابتاً ، كذلك ليس الماضى مجموع لذات : ولوقلت إننى الماضى لأفنيت نفسى ، لأننى بهذا ألقى بحاضرى ومستقبل فى بحر ماضىَّ .

وبالجملة ، فإننى مهما حاولت إدراك نفسى على أننى صورة من الصور الأربع السابقة ، أعنى الجسم ، والحياة الاجتماعية ، وأفعالى ، وماضىَّ — فإننى لا أجد نفسى متحققاً حقيقياً ، بل أجد أننى وراء كل صورة من تلك الصور . على أننى أجد نفسى برغم ذلك قادراً على أن أعود إلى نفسى عن طريق التأمل فتصبح ذاتى موضوعاً لذاتها . ولهذا يمكن أن أقول عن نفسى إنى أنا الموجود الذى يقلق على نفسه ، وفى هذا القلق على نفسى أفرر من أنا . وحينما أقول : نفسى — أزدوج وأصبح فى وقت واحد : واحداً واثنين معاً . ومهما حاولت التخلص من هذه الثنائية بينى وبين نفسى فلن أصل إلى شىء . كذلك أشعر أيضاً بأنى لا أكون نفسى حقا إلا إذا امتلكت نفسى وهذا لايكون إلا بتأملى لنفسى باستمرار . وهذا التأمل يستمر إلى غير نهاية (سوى نهاية الموت طبعاً !) ، وفيه أضع ذاتى دائماً موضع الامتحان .

لـكن ماذا يحدث إذا أخفقت فى محاولة استعادة نفسى ؟ أى ماذا يحدث لى ـ رغم كل ما حاولت ـ إذا أردت أن أكون أنا فلا أجد نفسى ؟ هل أكون مسئولا عن هذا الإخفاق ؟

نعم أنا مسئول عن نفسى لأن لدىّ اليقين بأن الأصل فى نفسى ، وتلك هى المشكلة المحرجة فى هذا التأمل. ولا سبيل إلى التخلص من هذا الإحراج. إن علىّ أمرين متعارضين : أن أنقذ نفسى ، وأن أسلم نفسى إلى العالم وإلى العلو . بوصفى حرا أكون أنا نفسى ، لـكن هذا لا يكفى ، إذ لا يكفى الإنسان نفسه بنفسه ، لهذا لا مناص له من المشاركة فى العالم الذى يوجد فيه .

ثالثاً : التاريخية :

يفرق يسبرز ، ومن قبله هيدجر ، بين التاريخ والتأريخ ، بين الشعور التاريخى ، وبين الشعور التأريخى فالتأريخ هو العلم بحوادث الماضى خلال التسلسل الزمنى للعالم ، أما التاريخ فهو شعور الذات بما حققته فى مظاهر نشاطها المختلفة .

والشعور التاريخى هو النور الذى يوضح تاريخية الآنية . ويتبدى فى كل حالة أريد فيها أن أدرك العلو ، أى أن أدرك أننى من خلال المواقف التى أوجد فيها أحاول الخروج عنها والعلو عليها ابتغاء تحقيق إمكانيات جديدة . ولهذا يعرّف يسبرز التاريخية Geschichtlichkeit بأنها التضامن والوحدة بين الأنا التاريخى وبين الآنية . ويسمى الشعور بهذه الوحدة باسم الشعور التاريخى .

والتاريخية ـ من ناحية أخرى ـ هى الوحدة بين الضرورة وبين الحرية . فهناك مواقف نهائية مفروضة فرضاً ، وهناك من جهة أخرى حرية تعمل فى هذه المواقف . وعند نقطة التقاطع بين الضرورة التى فرضتها المواقف النهائية وبين الحرية التى تعمل فى ضمير كل موجود ـــ تقوم التاريخية الحقيقية .

والتاريخية هى أيضاً وحدة الزمان والسرمدية . ذلك أن الوجود الماهوى ليس هو الزمانية ، ولا اللازمانية ، بل هو كلتاهما معاً ، ولا يمكن الواحد أن

يوجد دون الآخر . ولفهم هذا يجب أن يستبعد المعنى التقليدى لفكرة السرمدية ، فالسرمدية الحقيقية هى صورة من صور الوجود الماهوى ، ومعناها تعمق الآن ، أى ملء الحاضر بحضرة زمانية . والآن يلعب دوراً خطيراً عند يسبرز ، كما كان عند كيركجور . إنه يجمع بين ما هو فى الزمان وما هو خارج الزمان ، بحيث تصبح فى حاضر سرمدى .

رابعاً : الحرية :

الحرية جوهر الوجود الماهوى . والآنية لها الحرية بمثابة تعبير عن إرادتها ، لكن الإرادة ليست نشاطاً سابقاً ، بل حرية الإرادة معناها أن أريد دائماً . وقد حاول علم النفس التقليدى أن يبحث فيما يسميه البواعث ، بواعث الاختيار والعمل الحر ، لكن نتائج بحثه هنا موضوع شك كبير . ذلك أن الاختيار ليس أثراً لقوة تسيطر عليه ، بل الاختيار قرار به أكبح القوى التى تسيطر علىّ وأعطى به لدافع من الدوافع قيمة مطلقة . فليست الدوافع هى التى تفسر الاختيار ، بل الاختيار هو الذى يفسر الدوافع . فأنا الذى أختار الدافع نفسه . والسبب فى هذا الاختيار هو أننى أريد أن يكون الأمر هكذا . فالإرادة إذن صلة بالذات ، وشعور بالذات ، به أكون فعّالا بالنسبة إلى نفسى . وفعل الأنا الذاتى الذى يتدخل ها هنا هو خَلْق ذاتى . وهذا ما تنبه إليه كيركجور من قبل فقال : إنه كلما ازدادت الإرادة ازدادت الشخصية . والمعنى الذى يستخلص من هذا كله هو أن الإرادة قرار وتصميم ، ينبذ بواعث ويستبقى باعثاً واحداً . فليست البواعث هى التى تحملنى على الاختيار بل الاختيار قرار تلقائى مباشر ينبذ البواعث كلها إلا واحداً .

والأصل فى السؤال عن الحرية وهل أنا حر هو أننى أريد أن أكون حرا . ولهذا فإن إمكان الحرية ناشىء من إرادتى للحرية . فالحرية ليست شيئاً يحتاج إلى برهان ، بل هى قرارى أنا أن أكون حرا . وإذن لا تأتى الحرية من خارج ، ولا تحتاج إلى شىء لإثباتها ، بل يكفى أن أقرر أننى حر كيما أكون حرا .

وهنا يعترض بفكرة القانون . لكن القانون ليس إلا تعبيراً عن ضرورة معايير الفعل ، تلك المعايير التي يمكن أن أسير عليها ، وأن لا أسير . ولكنني أحيل الضرورة القانونية إلى حرية وذلك بأن أشعر بأن هذه المعايير تتساوى مع نفسي وإنها توافق نفسي ، فأطبع عمومها بطابع شخصيتي الخاصة ، وأخلع عليها خصائص ذاتي . ولهذا فإن الحرية تفترض الخضوع للقانون ، لكنها لا ترد إلى هذا الخضوع .

خامساً : العلو :

وهنا نصل إلى مسألة العلو ، وهي من المسائل الغامضة الشائكة في مذهب يسبرز ، لأن فكره هنا يشوبه غموض وقلق ، لعل مرجعه إلى خضوعه هنا لاعتبارات غير فلسفية .

فهو يبدأ بإعلان أن كل محاولة لإثبات وجود العلو هي محاولة وهمية . فلا يوجد برهان موضوعي ولا حجة يقينية يمكن بها إثباته : لا بالعقل ، ولا بالنقل . بل الوجود الماهوي وحده بما فيه من حرية ، هو الذي يفتح السبيل إلى العلو ، العلو الذي يجده في نفسه ؛ وهذا العلو هو الرغبة والسعي في تجاوز نطاق الواقع الراهن ، وليس له معنى أكثر من هذا .

وهذا العلو معنى غامض ، ولهذا فإن لغته هي الرموز (الشفرة) ، أي لغة سرية غير مفهومة مهما حاولنا استجلاءها . ولقد أخطأت الفلسفة في بحثها في الله لما أن أدركته في العلو الثابت الباقي . وكل نظرة في الله ـ مؤلهة كانت أو قائلة بوحدة الوجود ـ تقع في الزيف والتناقض ، لأن القول بالمحايثة والبطون في وحدة الوجود يستبعد العلو ، كما أن القول بالعلو في مذهب المؤلهة يستبعد المحايثة immanence .

كذلك يجب ألا نجعل من هذا العلو أمراً يجاوز هذا العالم ، وإلا انتهينا إلى معدوم لا يمكن أن يحقق معنى ولا يفسر شيئاً ، وإنما الوضع الحقيق في نظر يسبرز هو أن نقول إن العلو والبطون لا ينفصلان ، وإنه ليس وراء

العالم شيء، ويجب أن يكون العلوّ باطناً فى الموجود نفسه .

والعلوّ فى نهاية الأمر هو الحقيقة الفعلية التى ليس وراءها شيء ، وأمامها لا أملك إلا أن أظل صامتاً فأنا أصطدم بالعلو فى كل حالة أصطدم فيها بحقيقة لا يمكن أن تستحيل إلى إمكان ، أى ليس فيها قرار ممكن ، وذلك أن إمكان القرار أو الحرية يدل على نقص فى الوجود الزمانى . وإذاً فالعلو هو الحقيقة المتحققة تحققاً فعلياً بحيث لا يوجد ثم مجال لأى قرار جديد ، لأنه ليس ثم نقص . ولهذا فإن العلوّ يحيط بنا كالإطار ، أى أنه منطقة الأشياء المتحققة فعلا .

سادساً : راموز العلو (الشفرة) :

قلنا إن هذا العلوّ ليس فى متناول الإدراك أن يحيط به . ومهما اقترب الإنسان منه تبدى له أبعد . ومهما حاول أن يقول إنه هناك فهو وراء هذا التصور . ولكنى فى كل فعل من أفعال الحرية أشعر بأنه هو الحد ، وأنه هو السبق لما يقع ؛ وكل مظهر يمكن أن يكون راموزاً لهذا العلوّ . والآية نفسها يمكن أن تصبح شفرة للوجود اللاهوى . فإن كل وجود : مثل الإنسان والحيوان ، والوقائع التاريخية والحضارية — كل هذا يعبّر عن شيء ، بطريقة غامضة . وهذا الغموض هو طابع الشفرة للوجود فى الأشياء . حيث يبدو الشيء غير مفهوم ، فانه يتصف بطابع الشفرة . وعلى الإنسان أن يسعى لقراءتها . إننا نجد الشفرة فى كل مكان ، لأنها ممكنة باستمرار ، ولكنها غير قابلة لبينة واضحة أبداً ، فلقراءتها لا بد من تجاوز مظهرها الرمزى ؛ ومع ذلك يجب أن أرجع إلى الخيال كى أتصورها وأتوسمها على نحو ما تتبدى عليه فى الأشياء .

ولهذا العلوّ لغات ثلاث فى هذه الشفرة : الأولى مباشرة ، وتأتى من التجربة ، إنها الإدراك الحسى والعلمى للأشياء الزمانية المكانية ، والشعور بالذاتية والعمليات العقلية . والثانية هى لغة بنى الإنسان ، ولها مظاهر ثلاثة : الأساطير ، الوحى ، عالم الفن . فعن طريق هذه المظاهر تعبر لغة الإنسان عن

حقائق أبدية أزلية . واللغة الثالثة هي لغة النظر العقلي الذي يلهمه مذاهب ميتافيزيقية ويهدف بالتالي إلى العلو ، بيد أن هذا النظر العقلي لا يمكن أن يؤدي لنا غير رموز مجردة ، ولا يمكن أن يعرفنا بالعلو معرفة إحاطة .

سابعاً : الإخفاق :

وللمعنى الأخير في فلسفة يسبرز هو الاخفاق . وهو ينشأ من أن الإنسان يحاول دائماً أن يقرأ شفرة العلو وأن يحررها في صورة عقلية يقينية ، بيد أنه يخفق دائماً في هذا الفهم . والاخفاق في كل مكان طابع يسود كل موجود فالآنية مصيرها إلى الموت ، والانسان في حياته وتاريخه يدرك أن مصير كل شيء إلى الزوال ؛ سينتهي هو ، وسينتهي كل شيء . فأي عظم لم يزل ! وأي بناء لم يتداع ! وإذن فقوى التحطيم تعمل فعلها باستمرار ضد أعمال الانسان. لا شيء يبقى ، وسرعان ما يأتي النسيان على كل شيء .

ولهذا فان الاخفاق هو القانون الكلي الوحيد ، سواء في عالم العقل ، وفي الواقع الحي .

فمصير كل شيء إلى الغرق .

اورتيجا

« حياتنا حوار : أحد المتحاورين فيه هو الفرد ، والآخر هو المنظر والبيئة المحيطة » .

* * *

في هذه الكلمات القصار يتلخص مذهب هذا المفكر الاسباني الأصيل، الذي فقده العالم في سنة ١٩٥٥ ، وأعني به خوسيه أورتيجا إي جاسيت José Ortega y Gasset . إنه أحد أعلام النهضة الاسبانية الروحية المعاصرة، التي بدأت بالجيل الذي يطلقون عليه اسم : جيل « العام الثامن والتسعين »، إذ في تلك السنة ، سنة ١٨٩٨ ، وقعت الهزة الكبرى التي زلزلت الحياة الاسبانية من أعماقها ، فراحت الروح الاسبانية تفتش عن أصولها وكوامن قواها الروحية وأساسها العنصرية والتاريخية ، حتى تستطيع ـ بفضل هذا الاستبطان الذاتي ـ أن تتلمس مستقبلها بين الشعوب . ذلك أن إسبانيا هزمت سنة ١٨٩٨ هزيمة منكرة أوقعتها بها الولايات المتحدة الأمريكية ، في معارك أهمها : المعركة البحرية التي خاضها جورج ديوى ، قائد الأسطول الأمريكي ، ضد مونتوخو في خليج مانيلا (الفلبين) في أول مايو سنة ١٨٩٨، فتحطم الأسطول الاسباني وجميع بطاريات الساحل ، دون أن يفقد القائد الأمريكي جندياً واحداً من جنوده ! وفي الوقت نفسه نجحت ثورة كوبا بمؤازرة الولايات المتحدة الأمريكية ، وبهذا فقدت أسبانيا كل مستعمراتها في أمريكا وفي المحيط الهادى ، وأضحت دولة صغيرة بعد أن كانت في القرنين السادس عشر والسابع عشر سيدة أوروبا ومن أقوى دول العالم .

هنالك راح مفكرون إسبانيون يتساءلون : ما مصير إسبانيا ؟ أمصيرها

الانحلال، شأنها شأن سائر دول العالم الكبرى ؟ وإلا ، فما السبيل إلى الخلاص؟ ولكى يجيبوا عن هذين السؤالين ، كان عليهم أن يثيروا مسائل أخرى أسبق منها : ما هى حقيقة إسبانيا ؟ وماذا أصابها وما العلة التى تشكو منها ؟ وما ذنبها فيما وقع لها ؟ وما الذى أفضى بها إلى هذا المصير الأسيان ؟

وطبيعى أن يختلف المفكرون فى تشخيص العلة ، وتبعاً لهذا فى وصف الدواء بيد أنهم اتفقوا جميعاً فى العناية بهذه المشكلات الاسبانية الأصيلة ، وكان هذا الاتفاق العلامة الوحيدة المميزة التى جعلت من المقبول فى التاريخ الروحى استخدام كلمة « جيل روحى » وربطه بحادث معين ، بل وبعام محدد هو عام ١٨٩٨ ، على ما فى هذا التحديد من تعسف لا يقبله منطق التطور ولا يستسيغه ناموس الحياة المتحركة الدائبة الجريان . وإلا فأصحاب هذا الجيل أنفسهم قد ترددوا بين ربطه بعام ١٨٩٦ وعام ١٨٩٨ ، كما فعل أثورين أحد أقطابهم . فقد كتب فى ١٩/٥/١٩١٠ مقالا فى صحيفة « ا ، ب ، ث» الاسبانية المشهورة (ولا تزال حتى اليوم كبرى صحف إسبانيا) بعنوان : « جيلان » ، عدد فيه أسماء رجال جيل ٩٦ وعلى رأسهم : بايى أنكلان ، بيناببنته ، باروخا ، أونامونو ، مايئثو ، وخلفهم مباشرة أنطونيو متشادو وفيا اسبيزا وازيكه دى ميسا ثم راح يرسم مناقبهم فيقول . هذا جيل صفته الغالبة عليه : حبه العميق للفن ، وتداعبه رغبة شريفة فى الاحتجاج ضد الصيغ القديمة وفى الاستقلال بنفسه عن الأقدمين ، واللمحة البارزة فيه : نزاهة القصد ، والمثالية ، والطموح ، والنضال فى سبيل قيم سامية ، فى سبيل شىء لا بالمادى ولا بالوضيع ، شىء يمثل فى الفن أو فى السياسة موضوعية خالصة ، ورغبة فى التفاهم المتبادل ، والاصلاح ، والاكتمال ، والايثار . فعمل أصحابه ما فى وسعهم من أجل الامة ، واستقصوا خفايا البيئة ، وشاعت فيهم قشعريرة استكناه السر والمجهول ، وطمحوا بأبصارهم إلى التألق الفكرى .

ولكن أثورين عاد بعد ذلك فتخلى عن سنة ١٨٩٦ مؤثراً سنة ١٨٩٨،

لارتباطها بكارثة المستعمرات الإسبانية ، لأنه رأى أنه وإن لم تكن سنة ١٨٩٨ أقرب إلى التاريخ الروحي لهذا الجيل ، فإنها أكثر دلالة على الرمز الممثل له : رمز التفكير فى مصير إسبانيا . فكتب (ظهر من بعد فى كتابه : « قدماء ومحدثون » مدريد سنة ١٩١٩ ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥) مقالا آخر سنة ١٩٣١ يصف فيه جيل العام الثامن والتسعين فقال :

« إن جيل سنة ١٨٩٨ يحب الشعوب القديمة (أو القرى القديمة ؟) والمنظر الطبيعى ، ويرمى إلى بعث الشعراء الأولين . ويذكى الحماسة للفنان الجريكو ، ويرد اعتبار الشاعر جونجورا ، ويصرح بأنه رومنتيكى ؛ ويتحمس من أجل لارا ؛ ويسعى جهده للاقتراب من الحقيقة الواقعية وتحليل اللغة وشحذها بالكلمات القديمة والألفاظ التجسيمية ، ابتغاء إحكام إدراك هذه الحقيقة بكل قوة وبما تشتمل عليه من تفصيلات دقيقة . وبالجملة ، فإن جيل سنة ١٨٩٨ لم يكن إلا استمراراً للحركة الفكرية التى بدأها الجيل السابق ، فكان فيه صرخة إتشاجراى الوجدانية ، وروح كامبوأمور اللاذعة ، وولوع جالدوس بالواقع . لقد كان فيه هذا كله ، ثم كان حب استطلاعه العقلى لكل ما هو أجنبى وتأمله للكارثة ـ التى بها انهارت السياسة الاسبانية كلها ـ كلاهما قد أرهف حساسته وأبدع فيه لوناً لم يوجد فى إسبانيا من قبل » .

ولهذا رأينا أبناء هذا الجيل من الأدباء والفنانين والمفكرين ، يخوضون غمار السياسة ، ويكتوون بنارها الملتهبة فى هذه الحقبة المضطربة من تاريخ إسبانيا : فمنهم من دافع عن الجمهورية والاشتراكية ضد النظام الملكى الاقطاعى السائد فى إسبانيا حتى انتصر ، وأعلنت الجمهورية فى سنة ١٩٣١ وتداعت الملكية ومن ورائها الاقطاع السياسى والاقتصادى والدينى ، أمثال : أونامونو وصاحبنا أورتيجا ؛ ومنهم من دعا إلى الجامعة الاسبانية ودافع عن فكرة « الإسبانية » دفاعاً مجيداً ، مثل مايثتو ، ومنهم من داور وحاور وتلاءم مع ملكية ألفونسو الثالث عشر ، ودكتاتورية بريمودى رفيرا (سنه ١٩٢٣ ـ ١٩٣٠) وجمهورية ثمورا (١٩٣١) ومانويل أثانا (سنة ١٩٣٦) وأخيراً

حكم فرنكو (من سنة ١٩٣٩ حتى الآن) ـ وممن ساروا هذه السيرة أثورين وباروخا . لهذا عانى أونامونو النفى من سنة ١٩٢٤ حتى سنة ١٩٣٠ طوال دكتاتورية بريمو دى رفيرا ، وآثر أورتيجا لوناً من النفى الاختيارى قضاه منذ قيام الحرب الأهلية سنة ١٩٣٦ فى فرنسا وهولندة والأرجنتين والبرتغال ، ثم عاد إلى مدريد منذ سنة ١٩٤٥ يقضى فيها مدة ثم يعود إلى منفاه الاختيارى الأخير فى البرتغال ، حتى وفاته . وكان مايثتو نائباً ملكيا فى عهد الجمهورية منذ سنة ١٩٣١ حتى وفاته فى أكتوبر سنة ١٩٣٦ . وكل هذا يدل على مدى اشتغال المفكرين والأدباء من « جيل العام الثامن والتسعين » بالسياسة الفعلية واحتمالهم لنتائجها العملية العنيفة .

ونستطيع أن نلخص خصائص هؤلاء فيما يلى :

١ — احتفال باللغة والأسلوب ، فهم سادة فى علو الأسلوب واستخدام كنوز اللغة الإسبانية والاهتمام بالألفاظ الأصيلة ، وتوخّى الجرس اللفظى الرنّان .

٢ — اطلاع واسع جداً على الآداب الأجنبية : فأونامونو كان أستاذ اللغة اليونانية فى جامعة شلمنقة (سلمنكا) التى كان مديراً لها طوال أعوام عديدة ، وكان على علم تام بآدابها والآداب اللاتينية وسائر الآداب الأوروبية الحديثة بل العربية كذلك ، وقد بدأ دراستها على يد المستشرق الإسبانى كوديرا فى جامعة مدريد (كما قال أونامونو نفسه فى مقدمة كتابه : « حياة دون كيخوته وسنتشو » ص ١٠ ، طبعة أوسترال) .

وأورتيجا صاحبنا هنا ، كان يتقن ست لغات أجنبية ويقرأ روائعها فى أصولها ، خصوصاً الثقافة الألمانية التى تأثر بها فى تكوينه الروحى أعظم تأثر وساعد ـ فى مجلته ودروسه ومقالاته ـ على نشرها بين بنى قومه . وهذا التفتح على العالم الخارجى كان له بالغ الأثر فى تكوين العقلية الجديدة التى أوجدتها حركة هذا الجيل .

٣ — نزعة فردية ذاتية تتجه إلى حقيقة النفس الإنسانية الباطنة، وصفها الملاذ الصادق الأمين بعد أن انهارت القيم الخارجية : السياسية والعنصرية ، بل الفكرية التقليدية . وصحب هذه النزعة ميل واضح إلى التعبير ببساطة وإخلاص ونزاهة ، بدلا من ذلك البيان الأجوف الرخيص الذى ساد الأدب الإسبانى منذ منتصف القرن السابع عشر حتى أواخر التاسع عشر .

٤ — العكوف على الطبيعة الإسبانية « الخالصة » مما يتمثل فى بادية إسبانيا بمناظرها الخشنة وآفاقها الموحشة ، خصوصاً فى إقليم قشتالة ذات الطابع العنيف العميق الحاد الإسبانى ، لاسيما أن قشتالة هى التى كونت الوحدة الإسبانية ، وافتتحت الدنيا الجديدة ، وجابت الآفاق سعياً وراء وافر الأرزاق ولهذا ترى أبناء هذا الجيل حراصاً على اكتشاف روعة الطبيعة فى أنحاء إسبانيا . فأونامونو يكتب : « خلال أراضى البرتغال وإسبانيا » ، و « جولات ورؤى إسبانية » ، كما يكتب عن « مناظر الروح » و « من فورتفنتورا إلى باريس » . وأثورين أكثرهم احتفالا بهذا الجانب . فهو مشغول بإسبانيا ومناظرها فى كل ما يكتب ، وعلى وجه التخصيص إقليم قشتالة التى يقول عنها « قشتالة : أى انفعال عميق صادق نشعر به ونحن نكتب هذه الكلمة ! » ولذا يردد اسمها فى مطلع كل فقرة من مقالة عن « قشتالة » ضمها إلى كتابه « منظر إسبانيا كما يراه الإسبان » (سنة ١٩١٧)، ويكرّس لها كتاباً بعنوان « قشتالة » (سنة ١٩١٢) ، كما يخص عاصمتها « مدريد » بكتاب بهذا العنوان ، فيه يستعيد ذكريات شبابه وأورتيجا يوجه اهتمامه إلى الأندلس ، فيضع « نظرية فى الأندلس » (نشرت فى كتاب بهذا العنوان ١٩٤٢) وفى مقالاته العديدة يتحدث عن مناظر إسبانيا وروح أقاليمها .

٥ — شك فى قيمة التراث الإسبانى ، ونقد لاذع للقيم التقليدية : الأدبية والسياسية والدينية ، وتمرد على جميع السلطات . فأعادوا تقويم هذا كله من جديد : فهوت نجوم لامعة وصعدت أخرى كانت فى دينا النسيان :

ففى الفن برز الجريكو وجويا وغطيا على بلاثكث وريبيرا وزوربان ؛ وفى الشعر تفوق جونجورا الغامض ، الصانع ، النحات اللغوى ، على الشعراء الرقاق ذوى البيان الطنان ؛ واحتلت رواية « دون كيخوته » مكان الصدارة عن جدارة فى الأدب العالمى كله ، لا الإسبانى وحده ، وراحوا جميعاً يضعون لها تأويلاتهم الخاصة : فكتب أونامونا « حياة دون كيخوية وسنشو » (سنة ١٩٠٥) ؛ وأثورين « طريق دون كيخوته » (سنة ١٩٠٥) ؛ وكشف أورتيجا عن بذور فلسفته كلها فى كتابه « تأملات كيخوته » (سنة ١٩٤١) .

إلى هذا الجيل الثائر الخالق للقيم الجديدة ، ينتسب إذن صاحبنا أورتيجا إى جاسيت ، وإن كان استقلال شخصيته يصعب معه ربطه بمدرسة ، أو وضعه تحت لواء ، حتى ليغفل المؤرخون لهذا الجيل أحياناً إدراجه من بين أبنائه ، ولسنا معهم فى هذا الاتجاه ، لأن المميزات العامة لأبناء هذا الجيل كما عرضناها بارزة كلها فيه .

* * *

ولد أورتيجا من أسرة يجرى فى عروقها من كلا طرفيها (الأب والأم) دم أسود ، هو حبر الطباعة ، حتى قال عن نفسه إنه : « ولد فى مطبعة » ، لأن أورتيجا مونيا (أبوه) وادوردو جاست (جده لأمه) — ومن عادة الاسبان فى أسمائهم أن يضيفوا بعد اسم الوالد اسم والد الأم : كليهما كان صحفيا ذائع الصيت . فلم يكن عجباً إذن أن يرث الابن خصوصيه هذه الصفه : الكتابة والصحافة . وكان ميلاده فى التاسع من شهر مايو سنة ١٨٨٣ بمدينة مدريد ولكنه أمضى دراسته الابتدائية والثانوية فى كلية اليسوعيين للمساة « ميرا فلورس دل بالو » فى مدينة مالقة حتى حصل على إجازة البكالوريا ، ثم قضى بعدها سنة فى ديؤستو . ودخل جامعة مدريد سنة ١٨٩٨ وتخرج فيها سنة ١٩٠٢ بعد الحصول على إجازة الليسانس فى الفلسفة من كلية الآداب . ثم حصل على إجازة الدكتوراه فى سنة ١٩٠٤ برسالة عنوانها « مخاوف سنة ألف : نقد أسطورة » .

وبعد أن أتم حياة الطلب على هذا النحو ، بدأ عهد التنقل . فرحل إلى ألمانيا ، وحضر المحاضرات التي كانت تلقى في جامعات ليبتسك وبرلين وماربرج حتى ١٩٠٧ . وكانت الفلسفات السائدة في ألمانيا في ذلك الوقت اثنتين : الفلسفة الحيوية ويمثلها دلتاي (المتوفى سنة ١٩١١) ودريش (ولد سنة ١٨٦٧ وتوفى سنة ١٩٤١) وزمل (سنة ١٨٥٨ ــ ١٩١٨) وتراث نيتشه (سنة ١٨٤٤ ــ ١٩٠٠) ، ثم الكانتية الجديدة التي أرادت إحياء فلسفة « كانت » وإنماءها عكساً لفعل فلسفة هيجل وفشته وشلنج ، وكان أبرز رجالها في ذلك الحين : هرمن كوهن (سنة ١٨٤٣ ــ ١٩١٨) ، وباول ناتورب (سنة ١٨٥٤ ــ ١٩٢٤) وألويس ريل (سنة ١٨٤٤ ــ ١٩٢٤) وأرنست كاسيرر (سنة ١٨٧٤ ــ ١٩٤٥) وأرتور ليبرت (سنة ١٨٧٨ ــ ١٩٤٦) .

وفي ماربرج ، كعبة الدراسات الفلسفية في مطالع القرن ، درس صاحبنا على هرمن كوهن زعيم الكانتية الجديدة آنذاك .

ثم عاد إلى وطنه ليشتغل بالكتابة ، إلى أن خلا كرسي ما بعد الطبيعة في جامعة مدريد سنة ١٩١٠ ، فرشح نفسه له وظفر به خلفاً لسالمرون . وظل يشغل هذا المنصب حتى سنة ١٩٣٦ ، وفي أثناء ذلك مرت الجامعة بمحنة خطيرة على عهد دكتاتورية بريمو دي رفيرا الذي حارب حرية الرأي واتخذ إجراءات مهينة ضد الجامعة ، فاحتمل أورتيجا من هذه المحنة الكثير من الآلام والمضايقات .

وفي سنة ١٩١٥ أسس مجلته «إسبانيا» فبرز فيها بكتاباته المثيرة الملهمة رائداً للنهضة الروحية الإسبانية ، وداعية إلى التجديد الفكري في الأدب والسياسة والفلسفة والاجتماع والنقد الفني واختير في سنة ١٩١٦ عضواً في الأكاديمية .

ودعته جامعات الأرجنتين لإلقاء المحاضرات ، فزار بوينس أيرس ، وأقام بها لأول مرة سنة ١٩١٨ ، ونجح نجاحاً هائلا لمهارته فى المحاضرة وروعة أسلوبه ، وزارها مرة ثانية سنة ١٩٢٨ ، ثم سنة ١٩٢٩ فكان نجاحه منقطع النظير .

وفى سنة ١٩٢٣ أنشأ « مجلة الغرب » التى استمرت حتى يونيو سنة ١٩٣٦ ، وكانت أهم مجلة أدبية عرفتها إسبانيا ، ومن خير المجلات الأدبية والثقافية فى العالم كله ، فكانت خير معبر عن النهضة الفكرية الإسبانية ومعيناً ثرًا للدراسات الأوروبية ، وبخاصة ما يتصل بالثقافة الألمانية . فاستطاع الاسبان عن طريقها أن يشاركوا فى أجل ثمار الفكر الأوربى العالى ، وكانت المورد لكل من يريد الأخذ بنصيب من الفكر العالمى . وإلى جانبها أنشأ دار نشر لا تزال حتى اليوم أعظم دار لاخراج روائع الفكر الأوربى والإسبانى فى التاريخ والفلسفة وتاريخ الحضارات

وفى خلال دكتاتورية بريمو دى رفيرا (سنة ١٩٢٣ — ١٩٣٠) نزل أورتيجا ميدان السياسة للمناضلة ضد الطغيان الذى فرضه هذا الطاغية الذى حل مجلس النواب (الكورتيس) وفرض رقابة شديدة على الصحافة والاجتماعات العامة ، وألغى المحاكم وفقاً لنظام المحلفين ، وقضى على بقايا الحكم الذاتى فى بعض المقاطعات ، واقترض سبعين مليون دولار عن طريق أذونات على الخزانة ، وكان شعاره : « الوطن ، الملكية ، الدين » . فى مجلة « الشمس » El Sol راح يندد بالنظام الملكى بكل صراحة ، ويدعو إلى الجمهورية ، ويطالب باعلان الحريات الديموقراطية ، وعودة الحياة النيابية ، حتى صار من الشخصيات السياسية الخطيرة فى فترة ما قبل الجمهورية ، بالرغم من صلاته الوثيقة بالملك ألفونسو الثالث عشر فكان لهذه المقالات أثرها فى التعجيل بسقوط الملكية ، وإعلان الجمهورية فى ١٩٣١/٤/١٤ ، ومنذ إعلانها تحمس لها أورتيجا ، وأنشأ جمعية للعمل السياسى اسمها : « فى خدمة الجمهورية »

Al servicio de la Republica كما أخرج جريدة «إسبانيا» يعاونه فيها كبار رجال الفكر والأدب في إسبانيا ، ونخص بالذكر منهم : الطبيب العالمي المشهور مارانيون Maranon الحاذق في علم الغدد الصماء ، وبيرث دي أيالا de Ayala ومايثو Maeizu (١٨٧٤ — ١٩٣٦) حامل لواء الدعوة إلى الجامعة الاسبانية ، ومن أبرز ممثلي جيل سنة ١٨٩٨ ، وأنطونيو ماتشادو (١٨٧٥ — ١٩٣٩) الشاعر الأندلسي الغنائي الصادق An.Machado ويوخنيو دورس Eugenio d'Ors (ولد سنة ١٨٨٢) الناقد الفني ، وبينافنته Benavente (سنة ١٨٦٦ — ١٩٥٤) كبير مؤلفي المسرح الاسباني المعاصر ، وفايي انكلان (سنة ١٨٦٩ — ١٩٣٦) Valle-Inclan الشاعر القصصي المسرحي .

ولما أجرى الانتخاب العام للجمعية التأسيسية في ٢٨ من يونيو سنة ١٩٣١ رشح أورتيجا نفسه فنجح وأصبح نائباً عن مقاطعة ليون ، وظفر حزبه هذا باثني عشر مقعداً ، على حين ظفر الحزب الاشتراكي بـ ١١٧ مقعداً ، والراديكالي بـ ٩٣ ، بين مجموع المقاعد وقدرها ٤٧٠ ، وكانت لأورتيجا مكانة بارزة بين النواب لأنه كان خطيباً عظيما ، أضف إلى ذلك هالة من المجد والشهرة كانت تحيط به . وعرضت عليه الحكومة الجديدة برئاسة مانويل أثانا ، زعيم حزب العمل الجمهوري ، مناصب رفيعة ، فرفضها جميعاً مؤثراً — إلى جانب النيابة عن الأمة — عمله أستاذاً في الجامعة ، وأديباً حراً يكتب في صحفه ويلقي محاضراته : الفلسفية والأدبية . على أن آماله في الجمهورية وما رجاه منها من تحقيق الحرية ذهبت أدراج الرياح ، لهذا سرعان ما أصبح على غير وفاق مع أصحاب السلطة في الجمهورية الناشئة .

وقامت الحرب الأهلية في إسبانيا في ١٧ من يوليو سنة ١٩٣٦ فغادر إسبانيا ، وراح يتجول في فرنسا وهولندة والبرتغال والأرجنتين ، واستمر يعيش في هذا المنفى الذي اختاره لنفسه بنفسه حتى وضعت الحرب العالمية أوزارها سنة ١٩٤٥ ، فعاد إلى إسبانيا : يقيم فيها فترات قليلة لا يلبث بعدها

أن يعود إلى منفاه الاختيارى في البرتغال ، منصرفاً عن السياسة نهائياً .

وبمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد جيته سنة ١٩٤٩ زار ألمانيا وشارك في الاحتفال بهـذه الذكرى ، والتقى بصنوه الفيلسوف الوجودى الأكبر : مارتن هيدجر . ومضت أخريات حياته على هذا النحو : متنقلا بين مدريد والبرتغال ، إلى أن أصيب بالسرطان ، وبرحت به العلة وقتاً طويلا حتى توفى في صباح الثلاثاء الثامن من أكتوبر سنة ١٩٥٥ بمنزله رقم ٢٨ بشارع مونت اسكنثا Monte Esquinza في المدينة القديمة من مدريد .

وأورتيجا مفكرٌ عميق الثقافة متشعبها ، أتقن الثقافة الألمانية ، وعدَّها أعظم ما يمكن أن يجدد به شباب الثقافة الاسبانية ، وعُمداته الروحيون هم أقطاب هذه الثقافة الألمانية ، وخصوصاً جيته ونيتشه ودلتاى واشبنجلر ، وله أكبر الفضل في تقديم أفكارهم إلى أسبانيا .

وأورتيجا يعشق النور ويكره الظلام ، ويعشق الحياة ويشيح بوجهه عن منظر الموت ، أينما كان ، حتى إنه حين قرأ كتاب « الوجود والزمان » لهيدجر ، وهو ملىء بمعانى « القلق » و « الوجود للموت » ، نبذه قائلا : إنه زاخر بحب الموت ! Demasiada necrofilia

ولقد قيل عنه إنه ولد على آلة طبع روتاتيف ! وهذه الجملة صادقة مادياً ومعنويا : فقد كان أبوه صحفيا ، وهو سيرث هذا النوع الأدبى ، فلا نراه يكتب غير مقالات ، ولهذا عُدَّ كاتب « المقالة » ، وجاءت كتبه كلها في الأصل مقالات ، بيد أنها « المقالة » في أسمى صـورة أدبيـة ، أعنى البحث الصغير التام في ذاته ، العميق في تحليله ، اللامع في عباراته .

ولـكنه كان في الوقت نفسه رجل فـكر ورجل عمل معاً ، شارك في المعترك السياسى الحافل الذى تألف منه تاريخ إسبانيا في الأربعين سنة الأولى من هذا القرن ، وكان على شعور تام بالرسالة الـكبرى التى نيط به تحقيقها :

رسالة التجديد الروحي الشامل لإسبانيا في توافق حي تام مع أوروبا كلها ، ولهذا كانت شهرته خارج بلاده لاتقل كثيراً عنها داخلها .

أجل لقد كان من أعظم أقطاب أوروبا الروحيين في النصف الأول من القرن العشرين .

فلسفة أورتيجا ومجرد المحاضر :

وليس لأورتيجا إي جاست « مذهب » فلسفي بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ ، بل إن نزعته الروحية يتنافى معها أن يكون له « مذهب » .

ذلك أنه يرى : « أن كل حياة إنما هي وجهة نظر إلى العالم ، والحق أن ما تراه الواحدة لايمكن أن تراه الأخرى ، وكل فرد ـ شخص ، أو شعب ، أو عصر ـ هو أداة لإدراك الحقيقة ، لايمكن أن يقوم مقامها غيرها ، وهكذا تكتسب الحقيقة بعداً حيوياً ، على الرغم من أنها في ذاتها بمعزل عن التغيرات التاريخية » .

كل نزعة إذن وجهة نظر ، ولكل وجهة ما يبررها ، والنظرة الوحيدة الخطأ هي تلك التي تدعي لنفسها أنها هي وحدها الحقيقة ، أو أنها الوحيدة .

ولكن القول بوجهة النظر يقتضي في مقابل ذلك تفصيل المنظور الحيوي داخل النظام الذي انبثقت هي منه ، مما يسمح بتحديدها إزاء المذاهب الأخرى المستقلة أو الغريبة عنها .

لهذا يدعو أورتيجا إلى أن يستبدل بالعقل النظري « عقل حيوي » una razon vital في داخله يتحدد العقل النظري ويظفر بالحركة وبالقدرة على التحول .

بيد أن تحويل « العالم » إلى « أفق » ، أي تحويل « المذهب في العالم » إلى « وجهة نظر » إلى العالم ـ لايقصد منه انتزاع شيء من واقع العالم ، بل يقصد منه مجرد رده « الشخص الحي » الذي هذا العالم عالمه ، أي يراد به منحه « بُعداً حيوياً » .

يريد أورتيجا إذن أن يردّ الفرد إلى العالم الذي ينتسب إليه ، وأن يجعله عضواً حيًّا لا ينفصم عنه ، بعد أن كان المذهب العقلي يضع الذات في مقابل الموضوع ، أي يجعل العقل النظري في مقابل العالم الخارجي ، أو الفرد في مقابل الكون .

وهنا من غير شك نزعة إلى الحد من سلطان العقل . وأورتيجا يقول هذا صراحة في كتابه الرئيسي في الفلسفة وهو « موضوع هذا العصر » El tema de nuestro tiempo الذي صدر سنة ١٩٢٣ . « العقل ، هكذا يقول (ص ٨٥٩ من مجموع مؤلفاته Obras) ، ليس إلا صورة ووظيفة للحياة . « ومهمة هذا العصر هي إخضاع العقل للحيوية » . «إن الحياة خصائص وتبادل ونمو وتطور : وفي كلمةواحدة : الحياة تاريخ » (ص٨٧٦).

وهنا قد يقال له : ولكن وجهة النظر متغايرة ، فهل الحياة أو الكون متغاير في وقت واحد معاً ؟ وجوابه بسيط واضح : « إن وجهة النظر perspectiva هي أحد مقومات الواقع ، وليست تشويهاً له ، بل هي تنظيم . ذلك أن الواقع الذي يبدو هو هو بعينه واحداً من وجهة نظر هو إدراك محال » .

ويستخلص من هذه الفكرة الجديدة مغزاها بالنسبة إلى الفلسفة ، فيؤكد أن من شأنها أن تحدث تغييراً أساسياً في الفلسفة ، بل في إحساسنا الكوني ، وهذا هو الأهم . لقد أساء إلى الفلسفة حتى الآن أنها نظرة وحيدة مطلقة ، ولهذا رأينا اختلاف المذاهب وتنازعها وضرب بعضها ببعض على طول العصور .

وفي مقال له بعنوان « الحقيقة ووجهة النظر » ظهر سنة ١٩١٦ يذكر أن ثمة اتجاهين فلسفيين كلاهما خطأ ، هما : « الشك » و « المذهب العقلي » . الأول يقول : إنه ليس ثمة وجهة نظر غير وجهة النظر الفردية ، وبهذا ينكر وجود الحقيقة ، والثاني يؤكد وجود الحقيقة ، لكنه من أجل ذلك يفترض

وجهة نظر فوق فردية . وعند أورتيجا أن الاتجاه الصحيح هو القول بأوجه نظر عديدة بقدر الذين ينظرون إلى الكون ، وكلٌ ينظر إليه من زاويته الخاصة . وكما لا يمكن اختراع الواقع ، كذلك لا يمكن اختراع وجهة النظر . ووجهات النظر كلها صادقة ، لأن كلاً منها يمثل المنظور الذى منه ينظر الإنسان إلى الكون . إنها لا يستبعد بعضها بعضاً ، بل بالعكس هي متكاملة أعنى أنها يكمل بعضها بعضاً . وليس منها واحدة تستغرق أو تستنفد الواقع كله ، بل لا يمكن إحداها أن تنوب عن غيرها أو تحل محلها .

ويحمل أورتيجا على المذهب العقلى من ناحية أخرى هى التجريد . وهذا طبيعى ما دام يعطى الفرد كل هذه الأهمية . إذ يرى أن « الحيوى » هو العينى الفردى للشخص ، هو الأوحد الذى لا نظير له . فالحياة هى الفردى » (« تأملات كيخوته » ص ١٥١ ، سنة ١٩١٤ Meditaciones del Quijote). والحياة هى تبادل الجواهر ، هى الحياة معاً ، والوجود معاً ، والاشتباك معاً فى شبكة من العلاقات دقيقة جداً ، كل منها تستند إلى الأخرى ، وتتغذى كل منها على الأخرى وتستمد قوتها وانطلاقها .

ومن هذا الاتجاه أراد بعض تلاميذه — خليان مارياس خصوصاً — أن يستخلصوا أن أورتيجا قد سبق هيدجر فى تحليلاته الوجودية فى « الوجود والزمان » سنة ١٩٢٧ بثلاث عشرة سنة ، خصوصاً فى العبارة التى اشتهرت فيما بعد . « أنا هو أنا وما يحيط بى » yo soy yo y mi circunstancia التى وردت فى كتاب أورتيجا هذا . فقد أرادوا أن يفسروها على أنها تتضمن « فكرة « الوجود — فى — العالم » وفكرة « الوجود الأداة » عند هيدجر !

ولكننا نرى فى هذا تعسفاً لا مبرر له . فشتان ما بين هذه الجملة الساذجة البسيطة التى قالها أورتيجا فى سياق محدود بالبيئة الطبيعية والجغرافية وبين تحليلات الوجود الدقيقة العميقة البالغة التفاصيل عند هيدجر ! وأين هذه الجملة من كتاب « الوجود والزمان » لهيدجر بصفحاته الأربعمائة على شدة إيجازها وامتلائها بالمعانى المركزة الموغلة فى أدق أنواع التحليل الميتافيزيقى للوجود !

لهذا فإن محاولة تلاميذ أورتيجا للمقارنة بينه وبين هيدجر محاولة تدعو إلى السخريه والرثاء !

وإنما كان أورتيجا — كما قال هو عن نفسه — رَجُل مناسبات mi obra es, por esencia y presencia, circunstancia « عملي هو في جوهرة ودافعه مناسبة » — أي أنه صاحب لُمَعٍ وبوادره فكرية طارئة تخطر على باله فيصوغها في جُمَل رائعة بلغت القمة في بلاغة اللغة الإسبانية ولعل تأثيره الأكبر إنما جاء من هذه البلاغة ، ومن قدرته الهائلة على خَلْق مصطلحات جديدة في اللغة الإسبانية للتعبير عن المعاني الفلسفية التي استمدها من الفلسفة الأوروبية ، والألمانية منها بخاصّة ، ولا نقصد بالخلق هنا خلق الألفاظ ، فقد كان يكره التجديدات اللفظية ، بل نقصد خلق معانٍ جديدة يبثُّها في كلمات عريقة الأصل في اللغة الإسبانية .

فأورتيجا إذن صاحب أفكار فلسفية ، وليس صاحب مذهب فلسفي ، أفكار متباعدة الآفاق تمليها المناسبات .

ومن أبرز هذه الأفكار عنده فكرة « تمرُّد الجماهير » rebelion de las masas التي تناولها في سلسلة من المقالات نشرها في جريدة يومية كانت تصدر في مدريد سنة ١٩٢٦ وجمعت فيما بعد تحت هذا العنوان . وخلاصتها أن ثمة ظاهرة خطيرة في المجتمع الإنساني المعاصر هي ظاهرة « التجمهر » aglomeracion و « الامتلاء » el lleno فأينما وليت نظرك وجدت تجمهراً وامتلاء : فالمدن مليئة بالسكان ، والبيوت بالساكنين ، والفنادق بالنزلاء ، والقطارات بالرُّكَّاب ، والطرقات بالمارّة ، والشواطئ بالمستحمين ، والملاهي بالروّاد ، وعيادات الأطباء المشهورين بالمرضى الخ ، حتى أصبحت المشكلة الكبرى اليوم هي : أن تجد مكاناً في أي مكان .

ونتج عن هذه الظاهرة تعديل في الأحكام التقويمية ، فأصبحت القيمة تقاس حسب مقدار التجمهر والامتلاء . فالأكثف هو الأعلى في سُلَّم

التقويم . فالمسرحية التي يقبل على مشاهدتها أكبر عدد من الجمهور هي الأرفع مستوى ، والصحيفة الأكثر قراء هي الأفضل ، وحتى الكتاب الأكثر توزيعاً هو الأنفس .

ولهذا فرض الجمهور أحكامه في تقويم الأمور حتى أصبحت مخالفته علامة على الشذوذ، بل على سوء الطبيعة: «فمن ليس مثل الناس يجازف باستبعاده» (ص ٤٧ – نشرة أو ستزال) .

وهذه الظاهرة مميزة لعصرنا الحاضر ، وهي أمر جديد تماماً أتت به مدنيتنا الحالية ، ولم يشهد لها التاريخ نظيراً من قبل ، إلا في العصور المناظرة لعصرنا في الحضارات القديمة ، مثلما وقع في الحضارة الرومانية خصوصاً في عهدها الأخير .

على أن هذه الظاهرة إنما هي عرَضٌ لواقعة أشمل وأكمل ، وهي أن العالم قد نما ، ونمت معه وفيه الحياة : كماً وكيفاً ، مكاناً وزماناً . فلم يعد ثمة إنسان يحصر تفكيره في نطاق مدينته ، أو وطنه ، بل ولا قارته ، إنما أصبح تفكيره ذا مجال عالمي . وعما قليل سيمتد فيصبح على نطاق كوكبي بعد أن يصل إلى الكواكب ! وكذلك من حيث الزمان : لم يعد يقتصر على التاريخ، بل ارتفع إلى ما قبل التاريخ ، بل إلى العصور الجيولوجية الأولى . وتولدت عن ذلك رغبات جديدة في النفس الإنسانية فأضحت تطمح ببصرها إلى أقصى مدى في المكان وفي الزمان . وانعكس ذلك حتى على الحياة اليومية فالمواد التي يشتريها الإنسان اليوم أبعد مكاناً آلاف المرات عن ذي قبل ، لأنه لم يعد يقنع بإنتاج البلاد التي ينتمي إليها ، بل يطلب البضائع من أقصى أنحاء الأرض .

ويرى أورتيجا أن هذا النماء في الزمان والمكان علامة قوة ، لا علامة انحلال ، ولهذا فإن « تمرد الجماهير » علامة تقدم : « إن حياتنا ، بوصفها ينبوعاً من الإمكانيات ، عظيمة ثرة وأسمى من كل حياة عرفت من قبل في

التاريخ . ولأن مقدارها أكبر فإنها تجاوزت كل الحدود والمبادىء والمعايير والمثل التى خلفها الماضى . إنها أكثر حياة من كل الحيوات ، وبهذا كانت أشد إشكالا وتعقيداً . لاتستطيع التوجه فى الماضى ، بل عليها أن تخترع مصيرها » (ص ٧٠) .

لكن لـ « تمرد الجماهير » هذا وجهه الآخر السيىء فقد أصبح الحكم فى توجيه الأحداث هى المعايير التى يضعها الجمهور ، وأصبح رجل الشعب هو الذى يحكم العالم ويقوده ، بعد أن كان هو الذى يقاد . فما نتيجة هذا الحدث الكبير ؟ النتيجة هى تركيب نفسانى جديد يشعر معه هذا النموذج الإنسانى الجديد :

(١) أن الحياة سهلة ، غنية ، وأن الشخص العادى يحس فى داخل نفسه بالانتصار والاستعلاء .

(٢) وهذا يدعوه إلى توكيد ذاته ، والظن أن سلوكه الأخلاق والعقلى حسَنٌ وكامل ، وهذا الرضا عن الذات يحمله على أن يُغلِق على نفسه دون أية سلطة خارجية ، وعلى ألا يصغى لشىء ولا لأحد ، وألا يضع آراءه موضع الشك ، وعلى أن يتجاهل وجود الغير ، فيعمل كأنه هو وحده الموجود فى العالم

(٣) ويتدخل فى كل شىء فارضاً رأيه دون احتياط ولا تحفظ ولا رويّة وبالجملة يعمل وفقاً لنظام « العمل المباشر » .

ومثل هذا الموقف يقود حتما إلى البربرية ، لأن البربرية معناها انعدام المعايير ، والسير وفقاً للآراء الشخصية . « فليس ثم حضارة إذا لم يكن ثم معايير يستند إليها الناس وليس ثم حضارة حيث لاتوجد مبادىء قانونية مدنية يعتمد عليها . وليس ثم حضارة إذا لم يكن ثم احترام لبعض المواقف العقلية النهائية التى يرجع إليها فى الجدال » (ص ٨٩) .

لهذا ينتهي أورتيجا إلى القول بضرورة وجود « الصفوة » التي تستطيع أن تضع المعايير والأفكار الحقيقية وتحمل على احترامها والسير بمقتضاها . وواضح هنا تأثره الشديد باشبنجلر على وجه التخصيص .

وبهذه الفكرة حلل أورتيجا الموقف في إسبانيا . فنعى على إسبانيا أنها في تاريخها كان يعوزها « الصفوة » وقال : « إن المصيبة الكبرى في تاريخ إسبانيا هي انعدام الأقليات المختارة ، وسيطرة الجماهير باستمرار . لهذا فإن ثمة واجباً يجب منذ الآن أن يوجه الإرادات ويحكم العقول ، ألا وهو : واجب الاصطفاء » .

* * *

وفكرة أخرى عرضها أورتيجا في كتابه : « موضوع هذا العصر » ، ألا وهي فكرة « الجيل » . وعنده أن « الجيل » ليس زمرة من الناس الممتازين ، وليس أيضاً جمهوراً ؛ بل « الجيل » بنية اجتماعية مغلقة على نفسها فيها أقلية جليلة وجمهور ، تسير في دائرة الوجود في اتجاه وبسرعة حيوية محددة من قبل . و « الجيل » ، هذا المزيج الديناميكي من الجمهور والفرد ، هو المعنى الأهم في التاريخ ، وهو بمثابة المحور الذي يدور عليه . إنه فصيلة إنسانية بالمعنى الدقيق الذي لهذا اللفظ عند علماء الحياة . وأفراده يأتون إلى الدنيا مطبوعين بعلامات نموذجية تجعلهم يتشابهون فيما بينهم وبين بعض، وبها يختلفون عن أفراد الجيل السابق . وفي نطاق هذا التشابه يمكن أن يختلفوا عن بعض ، اختلافات قد تكون أساسية أحياناً حتى ليحس بعضهم أنهم خصومٌ لبعض وهم يعيشون بجوار بعضهم البعض . لكن وراء الخلافات العنيفة بين الأطراف ما أيسر أن يكتشف المرء مشابه في الموقف ! إنهم جميعاً أبناء عصرهم ، وكلما زاد اختلافهم ازداد تشابههم . إن بين الثائر والرجعي في القرن التاسع عشر ، مثلاً تشابهاً أكبر مما بين ثائر في القرن الماضي وثائر في القرن الحالي ، أو بين رجعي في القرن الماضي ورجعي في العصر الحاضر .

والجيل الثانى يجد أمامه الصور التى عاش عليها الجيل السالف ، لكن الحياة بالنسبة إلى كل منهما مناسبة ذات بُعدين : فالجيل يتلق من الماضى ما جئ من قبلُ من أفكار وقيم وأنظمة ، وفى الوقت نفسه يمارس قوة الإبداع الكامنة فيه . ولهذا فإن موقفه ممّا هو له ، غير موقفه مما تلقاه . وفى موازنته بين الاثنين تقوم روح الجيل . والمشكلة الكبرى أمام كل جيل جديد ، هى : أى مقدار يأخذ مما تلق ، وأىّ مقدار يدع ؟ أى مجال يتركه لقوته الخالقة ؟ وأى مجال يحتفظ به لقوى الماضى الذى وصل إليه ؟ والأجيال على مدى التاريخ تتفاوت فى طريقة الإجابة عن هذا السؤال : فهناك أجيال تفنى روحها فى الماضى ، وأخرى تثور عليه وتتنكر له .

والأولى هى أجيال الشيخوخة ، والثانية هى أجيال الثورة ، أجيال الشباب التى ترى أن واجبها ليس فى المحافظة أو الاتباع أو العود إلى الأصل ، بل واجبها أن تنبذ الماضى وتبتدع الجديد ، وتمارس قوة الخلق بأقصى ما تستطيع . وقد يقع فى الجيل الواحد صراع بين كلتا النزعتين ممثلتين فى المتمسكين بعمود التقاليد ، وفى الثائرين المطالبين بالتجديد .

ولكل جيل رسالته الخاصة ، وواجبه التاريخى المفروض عليه . ولا مناص له من أن ينمى البذور الكامنة فى وجوده ، وأن يصوّر حياته وفقاً لنزعاته واتجاهاته الذاتية ، لكن قد يحدث للأجيال – كما يحدث للأفراد – أن تنصرف من أو تخفق فى تحقيق الرسالة المنوطة بها ، وتقصر فى أداء واجبها فتسقط من تلقاء ذاتها ، وتهرب من التصميم الكونى الذى أودع فيها . فبدلا من أن تستجيب لنداء الخلق الكامن فى ذاتها ، تظلّ صماء عن صوت رسالتها ، مؤثرة أن تعيش على النظم والأفكار والقيم التى خلفها الآباء والأجداد . ومن الواضح أن هذا التخلى عن الرسالة التاريخية المنوطة بها لا

يمكن أن يذهب دون أن يلق أصحابه عنه العقاب . إنهم يسقطون عن عجلة الحياة فى دورانها على مدى التاريخ .

* * *

تلك فكرة « الجيل » كما حللها أورتيجا ، تحليلا يثير أعمق التأملات . فما أحرانا اليوم بإمعان النظر فيها ، حتى نعرف أين سيكون موضعنا من عجلة الحياة الدائبة الدوران !

أونامونو والمعنى الأسيان للحياة

أونامونو شخصية فذة في كل شيء . في فكرها ووجدانها، وسلوكها في الحياة .

فذ في فكره لأنه لا يمكن أن يندرج تحت مذهب من المذاهب الفلسفية أو الفكرية عامة ، بل كان أبغض شيء لديه أن يضعه الناس تحت صفة أو اسم من الصفات والأسماء التي يبادر الناس إلى إلصاقها برجال الفكر والعلم والفن ثم يخيل إليهم بعد هذا أنهم استراحوا من تحديدها والوقوف من بعد عندها ـ حتى قال عن نفسه : « لا أريد أن يضعني الناس في خانة ، لأني أنا ميجيل دي أونامونو ، نوع فريد شأني شأن أي إنسان آخر يريغ إلى الشعور الكامل بذاته » (Mi Religion) .

بل لا يندرج تحت أي وصف عام من أوصاف أهل الكتابة : فلا هو فيلسوف ، لأن أفكاره لا ترق إلى درجة تكوين مذهب فلسفي بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ ، ولا هو قصصي ، لأن قصصه تتجاوز القواعد التقليدية المرسومة للقصة ، ولا هو كاتب مسرحي لأن الجمهور أجمع حينما شاهد مسرحياته تمثل على أنها ليست من المسرح في شيء ؛ ولا هو شاعر ، لأن شعره حافلا بالأفكار أكثر منه بالغناء والموسيقى ، ولا هو سياسي لأن اتجاهاته في السياسة كانت من التذبذب والاضطراب بحيث لم يعرف أصحابه ولا أعداؤه ما هو مذهبه السياسي . وبالجملة لم يكن واحداً من هؤلاء ، لأنه كان كل هؤلاء مجتمعين في شخص واحد ، نسيج وحده في كل مناحي حياته المادية والروحية .

على أنه يجمع هذه النواحي كلها وجدان حاد يدفع به إلى الغلو في إدراك معاني الحياة والإحساس بلبضها وتدفقها ، يصاحب هذا كله أو

كنتيجة له قلقٌ مرهف عنيف من الوجود وشعور بالغ بطابع الحياة الأسباني tragico .

* * *

ولد دون ميجيل دي أونامونو Miguel de Unamuno في مدينة بلباو Bilbao على خليج الباسك في شمال إسبانيا في التاسع والعشرين من شهر سبتمبر سنة ١٨٦٤ وأمضى دراسته الابتدائية في سان نيقولاس في بلباو ، تلميذاً هادئاً مغموراً لم يلمع بين لداته . وفي اليوم الحادي والعشرين من فبراير سنة ١٨٧٤ سقطت قنبلة على سقف منزل مجاور للمنزل الذي كان يقطن فيه وأسرته أثناء الحروب الكارلية . فكان لها في تكوينه ، كما يقول ، أثر عميق ، فإنها كانت بذرة الشعور الوطني التي ستنمو وتسمق دائماً طوال حياة أونامونو وإليها يُعْزَى اهتمامه البالغ بالسياسة القومية . ثم دخل معهد بسكايا سنة ١٨٧٥-١٨٧٦ ليقضى دراسته الثانوية ومضت أربع سنوات فيها ليس نمو يذكر ، بعدها بدأ يقرأ قراءات جدية واسعة مغلقاً على نفسه في مكتبة أبيه ، يقرأ خصوصاً كتب فيلسوف إسبانيا : بالمس Balmes ودونوسو كورتيس Donoso Cortés . ومن كتب بالمس عرف كنت وديكارت وهيجل ، معرفة ناقصة من غير شك ، لأن بالمس (سنه ١٨١٠ -- ١٨٤٨) كان قليل البضاعة من الفلسفة العقلية ، لكنه أفاد منه أن عرف الفلسفة فبدأ يقرأ لكنت نفسه وفشته وهيجل ، وبلغت حماسة الشباب الأولى أن حملته على وضع مذهب فلسفي لنفسه في هذه السن المبكرة ، قيد فيه آراءه في الزمان والمكان والعلة والجوهر ، والمبدأ الأول .

وفي سنة ١٨٨٠ دخل جامعة مدريد ليدرس الآداب والفلسفة في كلية الآداب ، وأمضى ثلاث سنوات حصل في إثرها على الليسانس . وفي سنة ١٨٨٤ أي في السنة التالية حصل على الدكتوراه في الآداب برسالة في « اللغة البسكية » وكانت تلمع في مدريد في ذلك الحين أسماء : ألاركون (١٨٢٣ — ١٨٩١) القصصي والسياسي ، وأيالا Ayala ودون خوان فاليرا (١٨٢٤— ١٩٠٥)

الدبلوماسي الواسع الثقافة المتعدد أنواع الكتابة ، ودونوسو كورتيس (١٨٠٩ — ١٨٥٣) ومننندث إى بلايو Menéndez y Playo (سنة١٨٥٦ — ١٩١٢) أغزر باحث فى تاريخ الفكر والأدب الإسبانى . وإبان دراسته بجامعة مدريد حدثت له أزمة دينية عنيفة .

ولما أتم شهادة الدكتوراه ، عاد إلى بلدته بلباو ، وظل بها يمارس التعليم الخاص حتى سنة ١٨٩١ ، وفى تلك الفترة عرف حبه الأول والأخير من فتاة تدعى كونشا ، كما مارس الصحافة فكان يكتب فى مجلة أسبوعية اسمها « صراع الطبقات »

وعاد إلى مدريد فى ربيع سنة ١٨٩١ ليتقدم لترشيح نفسه للكراسى الخالية فى الجامعات ؛ تقدم أولا لكرسى علم النفس وللمنطق والأخلاق ثم للميتافيزيقا ؛ فلم يظفر بهما نظراً لاستقلاله فى الرأى ؛ وأخيرا تقدم لكرسى اللغة والأدب اليونانيين لحصل عليه فى جامعة شلمنقة . وفى تلك الأثناء عرف أنخل جانيبت Angel Ganivet (سنة ١٨٦٢ — سنة ١٨٩٨) رائد جيل سنة ١٨٩٨ الذى انتحر وهو قنصل فى فنلنده وكانت سنه السادسة والثلاثين وكان على وعى مرهف بالروح الإسبانية ، ومصيره كان رمزاً لمصير إسبانيا نفسها .

واستمر أونامونو يشغل كرسى أستاذ الآداب واللغة اليونانية فى شلمنقة حتى سنه ١٩٠١ حين عين مديراً لجامعة شلمنقة نفسها ، محتفظاً فى الوقت نفسه بكرسى اللغة الإسبانية . على أن شغله لهذين الكرسيين لم يكن إلا من أجل المعاش ؛ أما اهتمامه الحقيقى فكان بالفلسفة خصوصا ، ثم بالسياسة . لكن اشتغاله بالسياسة هذا قد جر إلى فصله من منصب مدير الجامعة سنة ١٩١٤ . ولما قامت الحرب العالميـــة الأولى خاض غمار السياسة إلى أخمص قدميه ، مدافعاً عن قضية الحلفاء ضد حزب الجيفيين الذين كانوا يناصرون ألمانيا . وكان من الناحية الداخلية من أشد أعداء الملكية بل

خصماً لدوداً شخصياً للملك ألفونس الثالث عشر ، فراح يكتب مقالات عديدة ضده في الصحف الأجنبية مما أدى إلى الحكم بسجنه ست سنوات ، لكن صدر عنه العفو فوراً . وفي سنة ١٩١٩ رشح نفسه نائباً جمهورياً ، لكنه أخفق في الانتخاب . ولما أعلنت ديكتاتورية بريمو دي ريفيرا سنة ١٩٢٣ حمل عليها أونامونو حملة عنيفة ، بلغت ذروتها في رسالة وجهها إلى مدير تحرير صحيفة : « نحن Nosotros » في بوينوس أيرس في الأرجنتين ونشرت في الصحيفة نفسها . فكانت هذه الرسالة سبباً في إصدار قرار من بريمو دي ريفيرا بنفي أونامونو من إسبانيا في العشرين من فبراير سنة ١٩٢٤ ، وأرسل إلى جزيرة فورتفنتورا ، لكن مدير مجلة Le Quotidien الفرنسية أنقذه من المنفى في ٩ من يوليو من نفس العام ، وبعد هذا بقليل أصدرت الحكومة الإسبانية قراراً بالعفو عنه . غير أن أونامونو لم يشأ العودة إلى إسبانيا ، بل بقي في باريس ، ومنها رحل إلى هنداية على الحدود الفرنسية الإسبانية ، ومنها ظل يحمل على دكتاتورية بريمو دي ريفيرا ، إلى أن سقطت ، فعاد إلى إسبانيا في ٩ من فبراير سنة ١٩٣٠ . واستقبل استقبالاً حافلاً من الثوار الذين حطموا عرش الملكية والدكتاتورية . وفي ١٩٣١ عرض عليه من جديد أن يشغل كرسي الآداب واللغة اليونانية في جامعة سلمنقة ، لكنه فضل عليه اللغة الإسبانية . ثم عين « مديراً مدى الحياة » لجامعة سلمنقة ، وأنشيء له كرسي خاص باسمه مع الحرية المطلقة لتدريس ما يشاء ؛ وفي سنة ١٩٣٥ منح أعظم وسام في الجمهورية . فلقب بلقب « مواطن الشرف لسنة ١٩٣٥ » . واختير نائباً في الجمعية التأسيسية التي وضعت دستور الجمهورية الناشئة .

ثم قامت الحرب الأهلية في إسبانيا في صيف ١٩٣٦ بين الوطنيين والشيوعيين . فأعلن انضمامه إلى الوطنيين . لكنه خطب بعد ذلك خطبة لم ترض الوطنيين فطردوه من منصب مدير الجامعة ، ولم يلبث إلا قليلا حتى توفي بالسكتة القلبية في الحادي والثلاثين من شهر ديسمبر سنة ١٩٣٦ .

فلسفته :

أما عن فلسفته ، فليس لأونامونو ، كما قلنا ، فلسفة بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ ، إنما هي آراء وأفكار متناثرة قد يستشف منها صورة في الوجود والحياة أغلبها ورد في كتابيه الرئيسيين : «في المعنى الأسيان للحياة» (سنة ١٩١٣) و « حياة دون كيخوته وسنتشو» (سنة ١٩٠٥) .

والذين تأثرهم أونامونو في تفكيره هم على الأخص : بسكال وكيركجور . وكلاهما ، كما قلنا آنفاً ، من أسرة روحية واحدة : فكلاهما متوحد ذو حياة باطنة قوية عنيفة يتجاذبها القلق والشك من ناحية ، والإيمان أو إرادة الإيمان من ناحية أخرى . وأونامونو حلل شخصية بسكال في بحث كتبه أولا في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » RMM سنة ١٩٢٣ (ص ٣٤٥ - ص ٣٤٩) بمناسبة الذكرى المئوية الثالثة لميلاده . فقال عنه : إنه شخصية أسيانة . وفهمه على نحو إسباني خاص كما قال : « لما كنت أنا إسبانياً ، فإن بسكال أيضاً إسباني من غير شك »(الموضع نفسه ص ٣٤٥) ولهذا ربطه بأقطاب الروحية الإسبانية : القديسة تريزا الأبلية وريموندو سابندو ، وريموندو مارتين ، وسان سيران ، وإغناطيوس دي لويولا . — أما كيركجور فقد عرفه أونامونو أول ما عرفه عن طريق براندس Brandes في دراسته عن كيركجور (سنة ١٨٧٩) فأعجب به وبلغ الإعجاب حداً حمله على دراسة اللغة الدنمركية فأتقنها . وقرأ كيركجور في أصله فازداد به ولوعاً وتأثراً . وقد جذبه إليه أخذه بفكرة اللامعقول وإن كان الأساس في قول كليهما بهذه الفكرة مختلفاً ، والنزعة إلى الفردية ، والتفرقة بين المسيحية الرسمية والمسيحية الحقيقية .

أما الفلسفة الإسبانية في زمانه وقبيله فلم يكن فيها من القوة ما يمكن أن يؤثر في شخصية مثل شخصية أونامونو . فقد كان يؤثر فيها فلسفة ك . ف . كراوزه C. F. Krause التي جلبها من ألمانيا خوليان سنث دل ريو Julian Sanz del Rio الذي أوفدته الحكومة الإسبانية إلى ألمانيا للاطلاع على التيارات الفلسفية الألمانية سنة ١٨٤٣ .

وإنما تأثر أونامونو مباشرة بالتيارات السائدة فى أوروبا وأهمها فى ذلك الحين، أى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر: المثالية ممثلة فى الهيجلية الجديدة والوضعية ممثلة أتباع سبنسر وأوجيست كونت Comte ، ولكنه وقف من كليهما موقف المعارضة باسم مذهب آخر يرتبط أكثر ما يرتبط بمذهب كيركجور .

ذلك أن أونامونو يرى أن موضوع الفلسفة هو الإنسان العينى " الموجود الحى " المؤلف من لحم وعظم ، الإنسان المفرد الذى يولد ويموت ، ويتفلسف لا بعقله فحسب ، بل وبارادته وعاطفته وروحه وبدنه ؛ فالإنسان يتفلسف بكل أجزائه . وهذا الإنسان المفرد الحى ليس هو الأنا المطلق الذى يقول به فشته والمثاليون الألمان ، وليس هو الحيوان السياسى كما يقول أرسطو ، أو الإنسان الاقتصادى الذى تقول به الماركسية ، أو الحيوان الناطق الذى يقول به الفلاسفة التقليديون . لهذا يقول أونامونو تصحيحاً لقول الشاعر الكوميدى اللاتينى : أنا إنسان ، ولا شىء إنسانيًا بغريب عنى - - : أنا إنسان ، وليس ثمّ إنسان غريبٌ عنى ، لأنه يرى أن الاسم العينى أوضح هنا دلالة من الصفة : فلا اسم معنويًا ولا صفة ، أى لا إنسانى " ولا إنسانية ، بل الإنسان العينى " الحى " نفسه الإنسان الذى نراه ونسمعه ، أخونا ، أخونا الحقيق .

والإنسان غاية وليس وسيلة ، والحضارة كلها مرتبة له ، لكل إنسان ، لكل ذات إنسانية ، والمسألة الكبرى بالنسبة إلى الإنسان هى البقاء ؛ ومن هنا كان طموح الإنسان إلى الخلود ، ويقتبس أونامونو هنا كلمة لكيركجور : « المهم بالنسبة إلى من يوجد أن يوجد وجوداً لانهاية له » . بيد أن الإيمان بالخلود هو مجرد إيمان ؛ وليس أمراً عقلياً ، ولهذا لا تمكن هذا الطموح أن يتخذ صورة منطقية عقلية . بل هو أمرٌ قائم يفرض نفسه على النفس كالجوع . وكل هموم الإنسان تدور حول مسألة بقائه فى الوجود . فهو يخلق العالم المادى " المحيط به من أدوات ومنشآت من أجل المحافظة على جوهر حياة الموجود الحى ؛ ويخلق العالم المعقول : العلمى

والعقل ، من أجل المحافظة على البقاء . والغريزة الجنسية إنما تقصد بها إلى الغاية نفسها ، أي الاستمرار في البقاء .

ولكن هذا الإنسان في جوهره أسيان ، لأنه يصطدم دائماً بما يعوق سبيله إلى البقاء . فكل نزوع حيوي يصادف عائقاً يحول بينه وبين أن يتحقق : فيضطر إلى مصارعته ، وقد يقهره وقد يتغلب هـذا العائق عليه فيصرعه . والكفاح في الحياة أيضاً يصطدم بمنافسة الغير . وفي الكفاح من أجل البقاء في الوجود لابد أن يصطدم كل موجود بخصم لم ولن يقهره أحد ، وهو الموت . وليس أمام مسألة الخلود غير ثلاثة حلول :

أولا : إما أن أعلم أنني سأموت كليةً ، فلا يبقى أمامي غير اليأس النهائي القاتل والإذعان الكظيم .

ثانياً : أو أوقن أنني لن أموت بكُلّي ، بل سيبقى مني جزءٌ خالداً ، وبهذا تطمئن نفسي ولن يعود ثمَّ إشكال .

ثالثاً : أو لا أعلم على وجه التعيين ما هو الحق في هذا الأمر ، وفي هذه الحالة لن يكون لديَّ غير حل واحد ، هو النضال .

وأونامونو يستبعد الحلّين الأوّلين ، ولا يبقى إلا على الثالث ، وليس على الإنسان إذن إلا أن يناضل في سبيل البقاء باستمرار (« في المعنى الأسيان للحياة » ص ٣٧) .

ويتخذ أونامونو رمزاً لهذا النضال شخصية دون كيخوته : فكفاحه تعبير عن النزاع بين العالم كما هو ، وكما يصوره لنا العقل والعلم ، وبين العالم كما نريده أن يكون . فدون كيخوته لا يذعن للعالم ولا لحقيقته ولا للعلم ولا للمنطق ، ولا للفن ولا لعلم الجمال ، ولا للأخلاق ؛ بل يثور على هذا كله ، وينتهي إلى اليأس بعد أن رأى عبث النضال ، ومن هذا اليأس يولد الأمل البطولي ، الأمل اللامعقول ، الأمل الجنوني ، ولسان حاله يقول كما قال بصورة أخرى ترتليانوس : آمُلُ لأنه غير معقول — بدلا من قول

ترتليانوس : أومن لأنه غير معقول . لقدكان دون كيخوته وحيداً مع سانشه المطيع الساذج سنتشو ، وحيداً إذن مع وحدته .

ودون كيخوته ترك للعالم الشيء الكثير ، لقد ترك الدون كيخوتية ، وهي نهج ومذهب في المعرفة ، ومنطق خاص ، وعلم جمال من نوع فريد ، وأخلاق نسيج وحدها ، إنها أمل في أمر غير معقول .

والعظيم فيه أنه كان موضوعاً للهزء والسخرية ، وأنه انهزم ، لأنه بانهزامه قد انتصر ، ولقد ساد الدنيا بأن منحها ما تسخر به منه . على أن دون كيخوته لم يكن يائساً كل اليأس ، أعني متشائماً ، لأنه كافح واستمر يكافح رغم ما لقيه من هُزء وهزيمة ، ولأن التشاؤم ابن للغرور ، ومجرد حذلقة ، بينما دون كيخوته كان جاداً ولم يكن مغروراً .

* * *

إن الفلسفة — عند أونامونو — علم بمأساة الحياة ، وتفكير في المعنى الأسيان للحياة . إنها تنبثق من الإيمان ، وتستند إلى اللامعقول ، وهي نتيجة عملية جراحية أجراها على نفسه لم يستعمل إبانها بنجاً آخر غير العمل الدائب في سبيل البقاء ، ولكنه عملٌ جوهره النضال ، ولا نتيجة لهذا النضال غير هزيمة الإنسان ، لكن هذه الهزيمة نفسها هي أروع انتصار .

مقالات أونامونو

وميجيل دى أونامونو من أوائل الذين أسسوا أدب « المقالة » فى اللغة الأسبانية ، إلى جانب زميله المفكر الأكبر أورتيجا اى جاست ثم أورين . وقد جمعت أشهر مقالاته فى سبع مجلدات ونشرت ضمن « منشورات بيت الطلبة » فى مدريد ، وأهمها :

« حول الأصالة القومية » (٥ مقالات) ـ « الحياة حلم » ـ « الإيمان » « الكرامة الانسانية » ـ « أزمة الوطنية » ـ « إلى الباطن ! » ـ « الفردية الأسبانية » ـ « حول الفلاتية » ـ « نفوس الشباب » ـ « النزعة العقلية والنزعة الروحية » ـ « الحضارة والمدنية » ـ « ملاء الملاآت ، وكل شىء ملاء » ـ « الكبرياء » ـ « الوحدة » ـ « حول الرتبة والاستحقاق » ـ « ما الحقيقة ؟ » ـ « سر الحياة » ـ « حول الاخلاص والنزاهة » ـ « المذهب والشخص » ـ « النزعة الأوربية » .

* * *

الحضارة والمدنية

ونبدأ بتحليل مقاله الممتاز عن « الحضارة والمدنية » .

يقول أونامو أن ثمة وسطا خارجيا هو عالم الظواهر المحسوسة ، التى تحيط بنا وتسندنا ، ووسطا باطنا أو داخليا هو شعورنا نحن ، وهو عالم أفكارنا وتخيلاتنا وأمانينا وعواطفنا . لكن ليس من الممكن تحديد الفواصل بين كلا الوسطين ، إذ لا يستطيع أحد أن يخبر أين يبدأ الواحد أو ينتهى الآخر ، ولا أن يرسم خط تقسيم بينهما ، ولا إلى أى حد نحن ننتسب إلى العالم الخارجى ، أو إلى أى حد هذا العالم ينتسب إلينا ، فأنا أقول : « أفكارى ، إحساساتى » كما أقول : « كتبى ، ساعتى ، حذائى » ،

وأقول : « أمتى ، وطنى » وأقول أيضا : «شخصى»! وكم نقول: «ملكى» — عن أمور أنا التى أنتسب إليها !

و « ملكى » يسبق « الأنا » ، فالأنا يتجلى أنه مالك ، أولا ، ثم منتج ، وينتهى بأن يظهر الأنا الحقيق ، حينما يصل إلى مطابقة إنتاجه مع استهلاكه .

والوسط الباطن أو الداخلى يتكون عن الوسط الخارجى بنوع من التكاثف العضوى ، وعالم الشعور ينشأ عن عالم الظواهر ويؤثر فيه وفيه ينتشر . فثم مد وجزر وانتشار وانكماش مستمر بين الشعور وبين الطبيعة التى تحيط به ، وبقدر ماتطبع النفس وذلك بالتشبع بالواقع الخارجى ، فإن أضفى روحية على الطبيعة باشباعها بالفاعلية الباطنة فأنا والعالم كلانا يصنع الآخر على التبادل . ومن هذا الفعل ورد الفعل المتبادلين ينشأ فى داخل الشعور بأناى ، أناى قبل أن يصبح « أنا محضا » . والشعور بالذات هو نواة الفعل المتبادل بين عالمى الخارجى وعالمى الداخلى . ولاحاجة إلى التوسع فى القول بأن الانسان يؤثر فى الوسط وأن الوسط يؤثر فى الانسان ، وأن الوسط يؤثر فى نفسه بفضل الانسان ، والانسان يؤثر فى نفسه بفضل الوسط . فنحن بأيدينا نصنع الأدوات فى العالم الخارجى ، ونصنع استعمال هذه الأدوات فى عالمنا الداخلى : والأدوات واستعمالها أغنيا عقولنا ، وعقولنا وقد غنيت عن هذا الطريق تغنى بدورها العالم الذى منه استخرجنا هذه الأدوات . فالأدوات هى إذن عالمان فى وقت واحد : عالم الداخل ، وعالم الخارج . إن ثم مشاركة هائلة بين الشعور وبين الطبيعة . وكل شىء يحيا فى الشعور ، فى شعورى ، نعم كل شىء حتى شعورى بذاتى ، وحتى ذاتى أنا وذوات سائر الناس . ومن المهم جداً أن نشعر شعوراً عميقاً حاداً بهذه المشاركة بين شعورنا وبين العالم ، وكيف أن هذا الأخير من عملنا كما أننا نحن من عمله ، لأن عدم إدراك هذه المشاركة يفضى إلى نظرات جزئية ،

« مثل تلك التي تسمى باسم « التصور المادي للتاريخ » ، القائل بأن الانسان مجرد لعبة في أيدي القوة الاقتصادية » .

وهنا يتساءل أونامونو : هل الوسط الاجتماعي هو الذي يتقدم ، أو الفرد ؟ ويجيب قائلا :

إنه منذ اليونان وما تقدم هو العلوم والفنون والصناعات والنظم الاجتماعية والوسائل والآلات ، لا القدرة الانسانية الفردية ، إن الذي تقدم هو المجتمع أحرى من أن يكون الفرد هو الذي تقدم ، للمدنية أحرى من أن تكون الحضارة هي التي تقدمت ، ويمكن أيضاً أن يقال أننا حين نولد لا نكون مزودين بأي كمال أكثر من اليونان القدماء ، وأننا نرث العمل المتراكم للقرون في وسطنا الاجتماعي ، لا في تركيبنا الباطن أو تركيبنا العقلي ويمكن ، على العكس من ذلك ، أن يقال أيضاً أن تقدم الملكات الفطرية للفرد تسير بنفس الخطوات ، المتفاوتة في السرعة ، التي يسير بها الوسط الاجتماعي ، وأن المدنية والحضارة يتقدمان معا ، وبنفس الدرجة ، بفضل أفعالها وردود أفعالها المتبادلة .

ولا يشكن أحد في أنه حتى لو حطمت كل الآلات الميكانيكية لظل العلم الذي أبدعها والمكتنز في العقول الانسانية ، نقول لظل هذا العلم كاملا حيا قابلا للانتقال من عقول إلى عقول . إذ ينبغي التمييز تماما بين انتقال المزيد من القدرة العقلية بواسطة جهاز عضوي جسماني ، وبين هذه الواقعة وهي أن الحضارة (أو الثقافة) الباطنة تظل حية قابلة للانتقال رغم تحطيم أجهزة المدنية .

إن من الحبة تثمر الشجرة ، وهذه تعطي حبة أخرى ، في نفس الوقت الذي فيه تمهد الأرض حولها لتلقيها . والحبة تحتوي في ذاتها على الشجرة الماضية والشجرة المقبلة ، إنها أبدية الشجرة . ونحن بني الانسان نحن حبوب

شجرة الانبابية . والانسان ، الانسان حقا ، الانسان الذى هو إنسان بكل معانى هذه الكلمة ، يحمل فى داخله كل العالم المحيط به ، ويغذى كل ما يعالجه بثقافته .

وهنا قد يعترض بفكرة « العود » التى قال بها فيكو والقائلة بأن فى التقدم مصاعد ومهابط ، وأطوار نزول بعد أدوار صعود ، وأطوار انحلال بعد أطوار ازدهار . ولكن هذه الفكرة إنما أوحى بها تصور خاطىء للتقدم ، وذلك بتصوره على أنه يسير فى خط مستقيم مؤلف من سلسلة من التموجات الصاعدة أبدا .

لا ليس الأمر هكذا ، فى نظر أونامو . إنما التقدم سلسلة من الانتشارات والتكاثفات الكيفية ، إنه إثراء الوسط الاجتماعى بمركب يتكاثف ويتركز فيما بعد ، عن طريق التنظيم والنزول إلى الأعماق السرمدية للانسانية ، والتمهيد بذلك لتقدم جديد . نعم ، إن التقدم توال من البذور والأشجار ، وكل بذرة أحسن من السابقة عليها ، وكل شجرة أغنى من سالفتها . والطبيعة ، بسلسلة من الانتشارات والتكاثفات ، والتفاضلات والتكاملات ، تنفذ فى الروح ، كما تنفذ الروح فى الطبيعة . والمدنيات أرحام لمدنيات مقبلة تتكون فيها كالأجنة ثم تولد كمدنيات جديدة .

ومن المدنية تتركز الحضارة ، والنظم الاجتماعية تهيىء تقدم المجتمع ، لكن هذا التعقيد الخارجى المتزايد ينتهى بأن يكون هو نفسه جرثومة ومبدأ فناء . فالحرف ، الذى يحمى الروح الوليدة ويتجسدها ، يقتلها حينما تصبح ناضجة . والأمر نفسه ينطبق على الكلام ، الذى يلد الفكر ويخلقه ، ولكنه فى النهاية يخنقه : فيموت اللحم الحى بعد أن تحجر بسبب الغشاء الذى تحولت إليه الطبقة اللحمية التى خرج منها .

وإنها لحظة رهيبة حافلة بالقلق والضيق تلك التى نشعر فيها بضغط الرحم ، وهكذا الحال فى المدنيات : فحينما تغوص المدنيات الخارجية ، وعالم

النظم والأبنية الاجتماعية ـ فى أصفها الذاتى ، تحرر الحضارات الباطنة التى كانت هى أمهاتها والتى خنقتها فى النهاية .

وكم هو منظر محزن فى نظر الروح الرومنتيكية أن ترى انهيار مدنية ! نعم ، هو محزن ، لكنه جيل المدنيات ، شأنها شأن بنى الانسان ، تولد ، وتعيش ، وتموت وتتحلل كما تركبت . ولا مناص لها من أن تموت ، من أجل أن تثمر الحضارة التى تركزت فيها ، كما أننا معشر بنى الانسان لا بد أن نموت من أجل أن تثمر أعمالنا وبدون الموت تظل أعمالنا عقيمة ، من الممكن أن تتزايد ، لكنها لن تعطى ثمارا . إن المدنية تتحلل لكن : أولا تحمل عناصرها المنفصلة طاقة أغنى من تلك التى تجم عنها التحلل ؟ أولم يحمل رجال فجر العصر الوسيط ، وأبناء انحلال الامبراطورية الرومانية ، خلود روما فى نفوسهم ؟

وليس قليلا أن تزيد عناصر العالم عنصرا ، ولو واحدا ، أكثر من العناصر التى بدأ بها منذ أن انفصلت الأرض عن السديم ! ذلك لأن العدد المتزايد من التراكيب التى يسمح بها هذا العنصر الجديد يمكن من إيجاد عالم أفضل ، ولا سبيل إلى إيجاد تركيبات جديدة الا بشرط تحطيم التركيبات القديمة . بل هذه نظرة آلية ، وهناك ما هو أفضل منها : فإن العالم إذا ما حقق كل محتواه الممكن ، وأصبح ترابا فإن من الواجب أن نعتقد أن كل جزىء من هذا التراب ، وكأنه ذرة أحادية كاملة ، يحمل فى داخله كل العالم القديم ، والعالم الجديد .

ويا لها من ثمرة رائعة لمدنية أن تظفر بهذا العنصر الجديد ، بهذه الذرة الاجتماعية الجديدة ، بهذا الإنسان الجديد . بفكرة جديدة ! إن عطا انسانيا جديدا ، وفكرة حية جديدة لكفيلان بانشاء عالم جديد على أنقاض العالم القديم .

إنسان جديد ! هل فكرنا جديا فيما تنطوى عليه هذه الكلمة من معان ! ؟ إن الإنسان الجديد حقا معناه التجديد الشامل للانسانية جمعاء ،

لأن الإنسانية ستفتقن روحه ، إن ذلك بمثابة درجة جديدة فى السلم الشاق المؤدى بالإنسانية إلى ما فوق الإنسانية . وكل المدنيات مهمتها أن تنشىء حضارات ، والحضارات مهمتها أن تنتج أناسا ، وإيجاد الناس (بالمعنى الكامل) هو الغاية من المدنية ، والإنسان هو النتاج الأعلى للانسانية ، والواقعة السرمدية فى التاريخ . وما أجمل أن ينبثق من بقايا المدنية إنسان جديدا إن الإنسان الجديد معناه المدنية الجديدة .

ويقول أومو نو انه لا معنى للسؤال : هل المجتمع صنع من أجل الفرد ، أو الفرد من أجل المجتمع — لأن أنا المجتمع ، والمجتمع هو أنا . والذين يجعلون الواحد فى مقابل الآخر : المجتمع والفرد ، الاجتماعية والفردية — هم أولئك الذين يأخذون مأخذ الجد هذا السؤال : ما الذى كان أولا : البيضة أو الدجاجة ؟ إن كلمة « أولا » هذه دليل على الجهل .

ذلك أن « للن أجلية » هنا لا معنى لها الا فيما يتعلق بالشعور والإرادة و « من أجل » تتعلق بشعورى : فالعالم والمجتمع من أجلى أنا ، لكنى أنا فى نفس الوقت المجتمع والعالم ، وفى داخل الأنا يوجد الآخرون ، ويقيمون وهناك يظلون باستمرار . فالمجتمع فى كل فرد ، وكل فرد فى المجتمع .

ولا ضير من تحلل المدنية ، فى ذلك تمهيد لايجاد مدنية جديدة . وينبغى أن نساعد على هذا الافراز وتنشيط سير هذا التحلل لعناصر المدنية ، ولا بد من تحرير الحضارة من المدنية التى تخنقها .

وبنبرات حارة يدعو نا أونامونو إلى هجر هذه القربة المتيقة التى حجرت روحنا ، ولنحول المدنية إلى حضارة ، ولنبحث عن جزر عذراء خاوية ، حبلى بالمستقبل ، وطاهرة طهارة صمت التاريخ ، جزر الحرية ، ابنة الطاقة الخلاقة ، الطاقة المتجهة دائما نحو المستقبل .

نعم ، للمستقبل ، هذا الملكوت الأوحد للمثال !

ذلك تحليل موسع لهذا الفصل الذى عقده أورتيجا عن الحضارة والمدنية ، وفيه نلمح تأثره بالتفرقة المشهورة فى فلسفة الحضارة عند المفكرين الألمان بين الحضارة وبين المدنية ، والتى ستجد تحليلها الأدق ، الذى يبلغ مرتبة وضع قانون عام لتطور الحضارة ، عند أوزفلد اشبنجلر .

ولتقدير قيمة أفكار أورتيجا هنا ينبغى ألا ننسى أنه كتب هذا المقال فى مطلع القرن ، وأن فلسفة التطور كما ارتادها داروين واسبنسر كانت هى السائدة فى تلك الفترة ، وأن الأمل فى احداث ثورة جذرية فى الانسانية كان هو الرجاء الأكبر عند المفكرين فى نهاية القرن الماضى حين سادت فلسفة نيتشه فى الانسان الأعلى ، وصنع ابسن شخصية « براند » وانتشرت المذاهب الاجتماعية الداعية إلى بناء مجتمع جديد على أنقاض المجتمع البورجوازى المسيطر آنذاك ، وتنازع موقف الانسان اتجاهان قويان متعارضان فى ادراكهما لمعانى الحرية والتقدم والمستوى الواجب للانسانية .

وأورتيجا كان من دعاة التغيير الجذرى للمجتمع فى سبيل العلاء بقيمة الانسان . وكان من الحماسة للتقدم الانسانى بحيث طغت العاطفة المشبوبة على الرؤية العقلية الواضحة . ورغم ذلك فآراؤه موحية ، تنضح بأنبل العواطف الانسانية النزعة ، بالمعنى الديناميكى لهذه العبارة ، لأن أورتيجا كان من دعاة النضال العالى فى سبيل تحقيق القيم الانسانية الرفيعة ، ولم يستسلم للعواطف الهينة الرخيصة المستسلمة ، ولا للمعانى الجوفاء التى لا تقوم على ساقين ، لأنه لا يهتم الا بما هو عينى : فهو لا يهمه الانسانية ، وانما يهمه « الانسان العينى ، المكون من لحم وعظم ، الانسان الذى يولد ويتألم ويموت ويأكل ويشرب ويلعب وينام ويفكر ويتمنى ، الانسان الذى يرى ويسمع ، أخونا ، أخونا حقا » كما قال فى كتابه الرئيسى عن « الشعور الأسيانى بالحياة » ولا عجب فى ذلك ، فهو من المتأثرين بأبى الوجودية كيركجور ويعد من رواد الوجودية الملهمين .

المذهب والشخص

وتحت عنوان « الفلانية » (وكلمة « فلان » العربية انتقلت إلى الاسبانية كما هي) كتب أونامونو بحثا طويلا يتناول فيه موضوع المذهب والشخص: لماذا يؤثر الناس أن يتحدثوا عن الأشخاص بدلا من المذاهب ، وأن ينسبوا إلى الأشخاص بدلا من الآراء ، فيقال « الكنتية » بدلا من « النقدية الجديدة » ، و « والهيجلية» بدلا من المثالية المتعالية ، ألخ ، ويقال الماركسية بدلا من الاشتراكية العلمية ، ألخ وهكذا نجد غالباً نسبة المذاهب إلى شخص بدلا من نسبته إلى معنى أو فكرة ، وكأن المذهب الفلسفى يساوى بقدر ما يكشف عن شخصية واضحه .

ولتفسير هذه النزعة عند الناس يقول أونامونو إنه لا شيء أرسخ فى الانسان من ميله إلى تشبيه كل شيء بالانسان . وحتى أشد الناس حماسة فى مكافحة هذه النزعة لا يستطيعون التخلص منها . إذ نجد مثلا أن معظم الذين يصيحون ضد الأضرار الناجمة عن نزعة التشبيه بالانسان فى العلم يتحدثون باستمرار عن الاطراد والثبات فى قوانين الطبيعة ، دون أن يدركوا أن مثل هذا المبدأ هو مصادرة لا تنشأ ولا تأتى من التجربة ، بل تستنبط من طريقتنا فى العمل ومن شعورنا ومن ضروراتنا العملية . وكم قالوا وكرروا أن فكرة القوة وما شابهها من أفكار إنما نستمدها من شعورنا ، ومن الطريقة التى بها نشعر بما نبذل من مجهود . ونحن نشعر بأنا « واحد » من خلال تغيراتنا وتنوعاتنا ، ومن هنا نستنتج صفة الوحدة ، ونبسطها على كل الطبيعة .

والسبب فى ذلك أننا فى حاجة إلى أن نشبه بأنفسنا القوى الخارجية ، وأن نجد فى سلوكها بعضا من سلوكنا . ومن هنا كان تطور فكرة الألوهية فى الضمير الانسانى . وكما قال أوغسطين فى « الاعترافات » وهو يتكلم عن الله :

قال: «من ذا الذى يدرك الله ويعبر عن الله ؟ وما ذلك الذى يلتمع أحيانا فى عيونى نفسى ويجعل قلبى يخفق رهبة ومحبة ؟ انه شىء يختلف كل الاختلاف عنى ، ولهذا أتجمد خوفا ، وهو شىء هو بعينه ذاتى ، ولهذا أشتعل حبا» .

ومهما يكن من رأينا فى تصوير الالوهية فثم اسـقاط من أنفسنا على هذا التصوير :

إننا نتصور الله كأنه مثلنا ، لأن طرقه وأعماله شبيهة بأعمالنا وطرقنا ، ومع ذلك فهى تختلف عنا كل الاختلاف : كاختلاف اللامتناهى من المتناهى .

وهكذا نرى الضرورة لتى تلجىء الانسان إلى تشبيه القوى العليا بالانسان ، بل والتصور الأعلى للالوهية وحتى الذين ينكرون الألوهية يشبهون – عن علم أو غير علم – الطبيعة والقانون والمادة بالانسان « فاللامعلوم » عند هربرت اسبنسر ، و « الصورة » عند هيجل كلاهما يشبه بالقوة الانسانية .أن « الصورة » الهيجلية قوة إنسانية الشبه ، وتشخيص .

فالفكرة ليست شيئا ذا قوام جوهرى بحيث يمكن أن تقوم بذاتها ، بل هى تفترض دائما عقلا يتصورها . وحين نريد أن نجسم الأفكار ونعطيها قيمة موضوعية عالية ، كما فعل أفلاطون . فلا بد من البحث عن عقل عال فيه تنعقد هذه الأفكار ، وهو الذى يتصورها ومذهب النماذج الأولى أو الأفكار السابقة على الظواهر لابد أن يفضى إلى النفس الالهية ، وإلى الروح اللامتناهية السرمدية التى ولدتها . والسبب فى هذا هو أن الفكرة كما قلنا ليست ذات قوام جوهرى يستقل بنفسه فى الوجود ، إنها لا توجد إلا فى العقل الذى يتصورها . والفكرة فى ذاتها ، مجردة عن العقل الذى يؤديها ويهبها الحرارة فى العاطفة والاهتزاز فى الارادة ، هذه الفكرة شىء بارد ، متحجر ، عقيم . والفعل العقلى لا يحدث فى الإنسان دون نصيب من العاطفة وقدر من الارادة

مهما يكن هذا القدر ضئيلا . واسبنسر ، ومعه بعض علماء النفس والاجتماع كان يرى أن الافكار لا تقود العالم ، وإن تقدم الانسانية مرجعه إلى العواطف ، لا إلى الافكار .

لكن أورتاموتو يرى ، على العكس من ذلك ، أن تقدم الجنس البشرى إنما يرجع إلى الناس ، ومن توالى من الناس بعضهم وراء بعض وبعضهم مختلف عن بعض ، وأن العالم لا ينقاد بالافكار ولا بالعواطف بل بالناس ، الناس بأفكارهم وعواطفهم وأفعالهم .

وقد يعترض على هذا فيقال إنه إذا كان من المؤكد أن الناس هم الذين يقودون العالم ويحددون تقدم النوع الانسانى ، فانهم إنما يفعلون ذلك بفضل أفكارهم ، بل ومقودين بأفكارهم . ويجيب أوناموتو عن هذا الاعتراض قائلا إن ثمة اعتبارا ينبغى ها هنا ألا نغفله وهو : الاختلاف الهائل بين ما يسمى عادة باسم الفكرة : أى شىء يمكن تسجيله على الورق والإيحاء به إلى شخص آخر بعيد ، وبين الفكرة التى تحيا وتنمو فى عقل إنسان غير منفصلة عن هذا العقل . وهذا العقل بدوره لا بد أن يحتويه فرد له جسم ويسرى فيه الدم والحياة .

إننا نعرف الناس أكثر مما نعرف الأفكار ولهذا نحن نثق فيهم أكثر من ثقتنا بالأفكار فالانسان هو دائما هو هو ، مع تغيرات ضئيلة جداً ، أما الفكرة الواحدة فلا تظل دائماً هى هى . إنها ليست دائماً هى هى لأنه إذا كانت الحياة معناها الفعل وإذا لم يوجد إلا ما يفعل ، وما يوجد لا يحيا إلا بقدر ما يفعل ، فان الفكرة الواحدة ، والتصور المحددمرتين بنفس الطريقة يحدث فى عقلين مختلفين نتائج مختلفة . ذلك لأن فردين ، هما أ ، ب ، فى ظروف متماثلة يفعلان طريقة مختلفة ، وكلاهما يفسر ويبرر لنفسه ولغيره أفعالها المختلفة بواسطة نفس الفكرة ، ولتكن ج . فالفرد أ يسند فعله إلى الفكرة ج ، والفرد ب يسند الفعل المضاد إلى نفس الفكرة ج ، وكل منهما يتهم الآخر

بعدم الاتساق المنطق . وأكثر من هذا نجد أن الفرد «أ» يفسر ويبرر سلوكه اليوم بالفكرة «أ» ولكنه غداً يفسر سلوكه ويبرره بالفكرة د . وهكذا نجد أن الفكرة ليست هي التي تقود الانسان ، بل الانسان هو الذي يستعين بالفكرة ليبرر مسلكه ، وفي سبيل ذلك لا يتردد في أن يغير أفكاره لتتلاءم مع تغير أنواع سلوكه .

إن الأفكار ، حتى أبعدها عن التجربة ، لا تتبلور إلا إذا تجسدت في هذا الانسان أو ذاك . وبهذه المناسبة يذكر أونامونو مظاهرة التقديس التي أحيط بها في ألمانيا تشييع جنازة فردينند لاسال (١٨٢٥ ـ ١٨٦٤) الزعيم الاشتراكي الشهير ، الذي اشترك في ثورة سنة ١٨٤٨ ، وفيها إلتقى بكارل ماركس ، وأنشأ في سنة ١٨٦٣ الهيئة العامة للعمال الألمان التي عرفت فيما بعد باسم حزب الديمقراطية الاشتراكية . وقد قتل في مبارزة سببها مسألة غرامية. يقول أونامونو أنه من الغريب أن الفوضويين ، بينما يحتجون ضد عبادة الأشخاص هذه ، فانهم ينشرون على أوسع نطاق صور باكونين (١٨١٤ ـ ١٨٧٦) الفوضوي الروسي المعروف ، وصور الأمير كروبوتكين (١٨٤٢ـ ١٩٢١) الزعيم الفوضوي الروسي الآخر ، وغيرهما وأقاموا لهما نوعا من العبادة .

إن الأفكار لا تولد غير الافكار ، والناس لا يولدون غير الناس ، وإن كانت الافكار لا يمكن أن تولد الأفكار إلا بواسطة الناس ، والناس لا يمكنهم أن يصنعوا أناسا بمعنى الكلمة إلا بواسطة الأفكار .

ولكن أنامونو لا يريد أن يفرض هذا الرأي فرضاً ، لأنه يرى أن للرأي المضاد القائل بأن الناس هم الذين ينبغي أن يكونوا في خدمة الأفكار ـ تقول أنه يرى لهذا الرأي وجاهته أيضا ، فيقرر انه ليس ثم خلاف حقيقي بين كلا الرأيين ، وإنما يرجع مناط الخلاف إلى التفضيل بين قيمتين ، وفي مثل هذه الأمور نجد العاطفة لا الاستدلال المنطقي، هي التي تتحكم ، وثم عوامل عملية

هى التى تحمل على تفضيل الناس على الأفكار أو العكس . فمن الناس من يعتقدون أنهم يفهمون الأفكار خيراً من الناس ويشعرون معها بطمأنينة أكبر . ومن الناس على العكس من ذلك ، من لا يشعرون بالدعة والثقة إلا مع الأشخاص الذين يعرفونهم ، ويستريبون فى كل مذهب . وأنصار تفضيل الأفكار يلومون أولئك الذين يفضلون الناس على قلة استعدادهم لفهم الأفكار وتقديرها ، ويستندون فى هـذا إلى القول بأن الانسان كائن لا يستحق إلا القليل من الثقة ومن المستحيل الاحاطة به وفهمه تماما . ولكن أونامونو يرى أن المعرفة التامة بمدى وقيمة المذهب أشد استحالة .

وهكذا ينتهى أونامونو إلى القول بأن الأشخاص لا الأفكار ، هم الذين يقودون الناس والعالم . وهـــذا هو الذى يفسر نسبة المذاهب إلى أشخاص ، لا إلى معان وأفكار .

ملاء الملاء

ولننتقل إلى بحث آخر عنوانه يعارض العبارة المشهورة الواردة فى سفر « الجامعة » فى الكتاب المقدس والتى تقول : « باطل الأباطيل وكل شىء باطل » .

وأونامونو يستبدل بها عبارة مضادة هى : « ملاء الملاءات وكل شىء ملاء » .

وهو فى هذا البحث يتناول روح اليأس التى تستولى على بعض الناس لخيبة آمالهم ، عزاء وسلوى لأنفسهم ، وهم الذين يقولون : « لماذا تهتم بالسعى للظفر باسم ومكانة ، ما دمت لن تعيش على الأرض غير بضعة أيام ، والأرض نفسها لن تعيش غير بضعة أيام من أيام الزمان الكلى ؟ ستأتى لحظة يغطى النسيان فيها على اسم شكسبير واسم أخمل الناس ذكرا .

وهذه الرغبة فى الشهرة وهذه النزعة إلى السيطرة إلى أى سعادة حقيقية تقودانى ؟ ... » .

مثل هذه العبارات تعلن طوال التاريخ كطنين الجدجد فى الليل أبان الصيف ، أو هدير الأمواج على شاطىء البحر ، بغير انقطاع . ورغم أن بعض الأصوات القوية العالية تخنق هذه الشكاة ، المنبعثة من روح الانحلال ، فإنها مستمرة أبدا ، كضوضاء البحر وأمواجه تتكسر على الصخور .

لكن إذا سمعت إنسانا يشكو هذه الشكاة فلا تشكن فى أنه حلم أحيانا بالمجد ، وربما لا يزال يحلم به ، المجد : هذا الظل للخلود . أما الناس البسطاء فلا تصدر منهم أبدا مثل هذه الشكاة . والشعراء وعشاق المجد هم الذين طالما تغنوا بعبث الحياة الدنيا .

وأونامونو ينصحنا إذا سمعنا هذه الشكاة أن نعارضها بهذه العبارة : « ملاء الملاءات ، وكل شىء ملاء » ثم « ابحث عن روحك بذراعى الروح نفسها ، وعانقها ، وضمها إليك ، وأشعر بها جوهرية حارة ، فإذا اشتعلت بلهيبها فقل وأنت ملىء بالإيمان بالحياة التى لا تنتهى أبدا : « ملاء الملاءات ، وكل شىء ملاء » .

وعلى المرء أن يسعى لملائه ، يسعى إلى القوة أو الظفر بالشهرة ، فإن سمع أحد رفاقه إبان هذا السعى ينشده النشيد اليائس عن باطل الأباطيل ، فعليه أن يحس فى نشيده أنه مجرد موجة عابرة زائلة ، وأن هذا الرجل لم يمس روح نفسه بنفسه ، وأنه لا يملك ذاته تمام الملك ، ويعوزه عيان جوهره .

ثم عيان الجوهر – هذه هى الكلمة التى ينبغى أن تكون شارة سعى الانسان . أى أن يسعى لادراك جوهر ذاته ، وأن يمتلك هذا الجوهر عن وعى بعد تحقيق ما تستطيع تحقيقه من ممتلكات يمتع بها جوهره .

إن العبارة : « ملاء الملاءات ، وكل شيء ملاء » هي صيحة السرور صيحة التحرر والاستمرار ، ولا يمكن الوصول إلى النطق بها إلا بعناق ذراع الروح لذراع الروح ، أي بالشعور الروحي التام بجوهر الانسان ، من خلال سخرية البعض ، وحقد الآخرين ، واحتقار هؤلاء وعدم اكتراث معظم الناس .

وعلينا أن ندرك ذواتنا بأن نحب ذواتنا أولا ، وحب ذواتنا هو الشرط لحب الآخرين ، لأننا لا نعتقد في وجود الآخرين إلا إذا اعتقدنا في وجود ذواتنا أولا . إن الانسان الذي يؤمن حقا بوجوده الخاص لابد ساع إلى الايمان بالغير ، لأنه مضطر إلى ربط ذاته بالآخرين ، ووصلها بالغير ، وتحقيق ذاته من خلال الغير .

لكن روح الأغلال ، وهي ترفع راية كتب عليها « باطل الاباطيل » تعود إلى الهجوم وتقول : « إذا كنت لا تموت كلية ، وكنت تبقى جوهرياً ، ما دام هذا هو ما تؤمن به ، فلماذا تريد أن تترك بعد موتك اسما ؟ إذا ارتحلت بجوهرك فلماذا تريد أن تترك ظلك من ورائك ؟ » .

لكن ما على الانسان إلا أن يتابع سيره ، ولا يلتفت لأن هذه الرغبة في ترك أثر من بعده هي الازدهار الطبيعي للايمان بوجوده . وكل موجود بوجوده الخاص يؤمل في أن يترك أثره في الموجودات الأخرى . لقد وُجِد شكسبير (أو شخص ألف المسرحيات التي تحمل اسمه) وقد عبر عن نفسه في مسرحياته ، ولا يزال يعيش فيها إلى الآن . وكل الذين يقرأونه ، على مر العصور وفي سائر أنحاء الأرض ، يتلقون في نفوسهم روح شكسبير ، حتى لو كان ذلك على هيئة بذرة غامضة ولأن كل الناس الذين تلقوه وأولئك الذين لا يزالون يتلقونه ذابوا في روح واحدة، تبعث شكسبير الأمس فيهم ، وقد اكتمل وتجلى . وشكسبير الجديد هذا الذي عاش بأعماله في مختلف البلدان سيغدو ليحيا ويملأ جوهر شكسبير الأمس واليوم . إذ كلا منا ينتقل في أعماله وانتاجه .

صحيح أن الفرد الذي يؤمن بانحلال ذاته ولا يعتقد في وجوده الجوهري يمكنه أن يعيش ، بل وأن ينتج أعمالا ذات قيمة ، لكن لا يمكن تصور شعب بأكمله تسود فيه هذه الروح ، شعب جدير بالحياة ، إن مثل هذا الشعب سيكون شعبا من العبيد .

وهكذا يؤكد أونامونو روح الأمل المتواصل فى الانسان ، وفى عمله فى الدنيا ، وفى جوهره المستمر فى أعقابه أو أعماله ونتاجه ، ويحمل على صيحات اليأس والقنوط التى تهيج بوجهها عن العالم ، مستسلمة للجانب السلبى من الوجود .

إن الحياة عنده أسيانة ، ولكن أساها ينبغى ألا يدفع بالمرء إلى انكارها وإلى اليأس من قيمة استمرارها وعلى المرء ، من خلال الآلام والمصاعب وألوان المرارة ، أن يستشرف إلى تعميق الشعور بالذات ، وأن يبلغ ملاء الملاءات ، ويصل إلى الامتلاء الكامل حينما يرقد قلبه رقدته السرمدية فى الراحة اليمنى للألوهية .

أسلوبه الفكرى

« أودعت فى كتبى حرارة وحياة ، حتى تقرأ . وأودعت فيها وجدانا : وجدان الكراهية ، والازدراء ، ووجدان التحقير مرات عديدة ، هذا أمر لا أنكره ، لكن هل الحرارة لا تصدر إلا عما يسمونه الحب ، وفى معظم الأحوال هذا الحب ليس إلا ثرثرة ورخاوة ، أو ضعفاً فى العقل ؟ نعم لقد وضعت فيها أيضاً ألوان حبى ، حبى أنا ، تلك الألوان من الحب التى تجعلنى أغضب ، وتجعلنى حاداً ، قُلّباً ، أميل إلى الازدراء . نعم ، بالحب أجعل نفسى غير محبوب ، بحب أكبر وأصدق من ذلك الحب الذى يسمى لقاطف خداع وبه يتصحبى بعض الناس » .

هكذا كانت كتابات أونامونو : مثيرة حافلة بالمشاعر ، وذلك لأنه كان شديد الاهتمام ، لا يعرف عدم الاكتراث إلى قلبه وعقله سبيلا .

وهو يرى أن ثمة سندا ومستودعا من الحب في قاع كثير من ألوان الكراهية وكثير من الناس يكره بعضهم بعضاً ، أو بالأحرى يعتقدون ذلك لأنهم يحترم بعضهم بعضاً ، ويقدر بعضهم بعضا ، بل ويحب بعضهم بعضا .

« ونحن لا نكره ، ولانحب إلا ما يشابهنا من بعض النواحي ، على نحو أو آخر ، أما ما هو مضاد لنا تماما أو يختلف عنا اختلافا مطلقا فلا يستحق حبنا ولا كراهيتنا ، بل عدم اكتراثنا . إذ جرت العادة بأني ما أكرهه لدى الغير ، أكرهه لأني شعرت به في نفسي . فإذا كانت شوكة الغير تجرحني ، فما ذلك إلا لأنها تجرحني في داخل نفسي . أنه حسدي ، وكبريائي ، وتهيجي وجشعي هي التي تجعلني أكره الكبرياء ، والحسد ، والتهيج ، والجشع عند الآخرين . وهكذا يحدث أن ما يربط المحب بالمحبوب هو نفس الأمر الذي يربط الكره بالكاره والمكروه ، وعلى نحو ليس أقل قوة ودواما » .

وإذن فما تنضح به كتاباته أحيانا من كراهية إنما تصدر عن حب . وما في كتاباته من حدة قد مارسه هو على نفسه . ولهذا يقول : « أنا السيف وحجر الطاحون ، وأنا أرهف السيف في نفسي » .

والحب العنيف مصدره أيضاً أنه ليس رسول سلام بين الناس . وفي هذا يقول لأحد أصدقائه : « يا صديق : إن الله لم يبعثني في الدنيا رسولا للسلام ولا من أجل حصاد التعاطف ، بل أرسلني لأبذر أنواع القلق والمضايقات ، واحتمال الكراهية . وهذه الكراهية هي عين نجاتي » . ذلك لأن السلام ، السلام الروحي ، هو في العادة كذب وسبات ، وهو لا يريد أن يعيش في سلام لا مع الناس ولا مع نفسه . إنه يطلب الحرب ، الحرب في داخل نفسه . وشعاره هو : « الحقيقة قبل السلام ! » .

وقد ظل أونامونو فى حرب مستمرة مع نفسه ومع خصومه : فكان كثير المساجلات مع الكتاب ، وكان يوصل سهامه الحادة إلى كل ما لا يرضى عنه ، خصوصاً وقد شهد مصرع الامبراطورية الأسبانية سنة ١٨٩٨ ، وهو حادث كان له أبلغ الأثر فى نفوس كل الأسبان ، والمفكرين الأسبان بخاصة فدفع إلى أراقة بحار من المداد حول مصير أسبانيا ، وإمكانيات تجديدها ، وأسباب انهيارها ، وما يمكن اقتراحه فى سبيل إعادة مكانتها ، وما هو الأسبانى الأصيل ، وما موضع أسبانيا بين أوربا وأفريقية لأنها ممتد الصلة بين الاثنتين وقد دخل أونامونو حلبة هذه المعركة بجعبة حافلة بالسلاح والذخيرة ، وراح يطلق الرصاص ذات اليمين وذات اليسار ، فى تناقض بارزحينا ، ورغبة صريحة فى المفارقة والإدهاش حينا آخر . وحتى حين كان يسكت ، لفترات قصيرة جداً ، كان يفكر بصوت عال كما قال : « إن من الناس من يفكرون بصوت عال ، وأنا واحد من هؤلاء . وحين أسكت أحلم ، لكنى لا أفكر وأقول باللسان ما أقوله بالقلم » .

ولنأخذ مشكلة من هذه المشاكل التى صال فيها أونامونو كنموذج لطريقة تفكيره ومساجلاته ، وهى مشكلة خطيرة فى التاريخ الأسبانى الحديث لأن أسبانيا ، خصوصاً فى القرن السادس عشر ، كانت فى مواجهة أوربا كلها تقريباً . ومن هنا شاع القول بأن أفريقية تبدأ عند جبال البرانس (الفاصلة بين فرنسا وأسبانيا) وقامت المعركة بين دعاة الأوربية ودعاة الأسبانية ، وكان الأولون يقول : « ينبغى أن نكون — نحن الأسبان — أوربيين » و « ينبغى أن نكون حديثين » و « يجب أن نصبح عصريين » ، « ولابد من مسايرة العصر » . والخلاصة أن دعوام هى « الأوربية » و « العصرية »

ودخل أونامونو المعركة بمقال طويل نشره فى ديسمبر سنة ١٩٠٦ قال فيه إن كلمة « أوربى » تعبر عن فكرة غامضة جداً ، غامضة كل الغموض . وأشد منها غموضاً كلمة « عصرى » . وقد يبدو أننا لو جمعنا بين الكلمتين فى العبارة

« أوربي عصري » لمكان ذلك أوضح . ولكن الواقع أن ذلك سيزيد الأمر غموضا على غموض .

وفي مناقشته لا يفزعه أن يقال عنه إنه لا يستخدم المنهج العلمي المستند إلى المنطق والبراهين العقلية والوثائق ، ويقرر أنه لا يريد منهجا غير الاتصال الوجداني : « لا أريد منهجا آخر غير منهج الوجدان المنفعل ، وإذا انتفض صدري من التقزز أو الكراهية أو الرحمة أو الافتقار ، فاض القلب وتكلم الفم وتدفقت الكلمات كما تشاء » .

ثم يتساءل : « هل أنا أوربي ؟ هل أنا عصري ؟ » فيجيب ضميره :

« كلا ! لست أوربيا ، أوربيا بمعنى الكلمة ، كلا لست عصريا ، عصريا بمعنى الكلمة » . ويتابع فيقول :

« وعدم شعورك بأنك لست أوربيا ولا عصريا ، أفلا يسلب منك صفة الأسباني ؟ وهل نحن الأسبان لا نقبل الرد إلى الأوربية والعصرية ؟ وفي هذه الحالة ، أفلا اتجاه لنا ؟ ألا توجد حياة غير الحياة العصرية والأوربية ؟ وحضارة أخرى ؟ . . . أما عن نفسي (أي أونامونو) فيجب أن أعترف أنني كلما ازددت في الأمر تأملا ، اكتشفت أن روحي تشعر بكراهية شديدة لكل ما يُعَدُّ مبادىء موجهة للروح الأوربية الحديثة ، وللسنة العلمية اليوم بمناهجها واتجاهاتها . إن الناس يتحدثون كثيراً عن شيئين ، هما : العلم والحياة . وكلاهما بغيض إلى نفسي — هكذا ينبغي أن أعترف » .

ويصرح بأنه حين كان من أنصار اسبنسر كان مولعا بالعلم ، لكنه اكتشف فيما بعد أنه كان على خطأ في هذا الولع ، كخطأ أولئك الذين يعتقدون أنهم سعداء ، وهم في الواقع ليسوا كذلك . « كلا ، لم أكن أبداً عاشقا للعلم ، ذلك لأني كنت أبحث دائما عن شيء وراءه . » فإذ سأله سائل : وماذا تريد أن تضع في مقابلة العلم ؟ أجاب : « الجهل ، لكن هذا ليس بالأمر المؤكد

إنى فى وسعى أن أقول مع الواعظ ، ابن داود (=سليمان) ، ملك أورشليم، إن ما يزيد علما يزيد ألماً ، ونفس النهاية تنتظر العالم والجاهل ، لكن لا ، ليس الأمر هكذا . ولست فى حاجة إلى اختراع كلمة أعبر بها عما يقابل العلم، لأن هذه الكلمة موجودة ، ألا وهى : الحكمة . لكنك قد تتساءل : وهل الحكمة تتعارض مع العلم ؟ وأنا ـ مقوداً بنهجى الخيالى ، وبوجدانى المنفعل الروحى وبكراهياتى العميقة وانجذاباتى الباطنة ـ أجيب فأقول : نعم ، هناك تعارض : إن العلم ينتزع الحكمة من الناس ويحولهم عادة إلى أشباح محملة بالمعلومات . »

تلك هى الفكرة الأولى . العلم . والفكرة الثانية وهى الحياة لها أيضاً ما يقابلها ، وهو الموت . وهذا التقابل يفيد فى إيضاح التقابل الأول . فإن نسبة الحكمة إلى العلم كنسبة الموت إلى الحياة ، أو إذا شئنا قلنا إن الحكمة نسبتها إلى الموت كنسبة العلم إلى الحياة . فموضوع العلم هو الحياة ، وموضوع الحكمة هو الموت . العلم يقول : « يجب أن نحيا » ويسعى باحثا عن الوسائل المؤدية إلى إطالة الحياة وتيسيرها ، وتطويلها ، وتوسيعها ، وتخفيفها ، وجعلها مقبولة حلوة . أما الحكمة فتقول : « يجب أن نموت » وتسعى باحثة عن الوسائل المؤدية إلى إعدادنا للموت على خير نحو . ولقد قال اسبينوزا فى القضية رقم ٦٧ من القسم الرابع من كتاب « الأخلاق » : « إن الإنسان الحر لا يفكر فى الموت أبداً ، وحكمته ليست فى تأمل الموت بل فى تأمل الحياة » . ولكن أونامونو يرفض قول اسبينوزا هذا بكل شدة ، لأن مثل هذه الحكمة لن تكون حكمة بعد ، بل ستكون علما ، ومثل هذا الرجل الحر من كل قلق ، ومن الهم ، ومن نظرة أبى الهول لن يكون رجلا . ويمضى أونامونو فى مفارقاته هذه فيقول : « وها هى ذى فكرة أخرى لا أحبها مثل فكرتى الحياة والعلم ، وهى فكرة الحرية . فليس ثم حرية حقيقية إلا حرية الموت ! »

ويتساءل بعد هذا : لكن إلى ماذا يسعى أولئك الذين يتعلقون بالعلم والحياة والحرية ، مديرين ظهورهم للحكمة والموت ؟ إنهم يسعون إلى السعادة . فالأوربي العصري يأتي إلى الدنيا سعياً وراء السعادة لنفسه وللآخرين ، ويعتقد أن واجب الإنسان أن يسعى كي يكون سعيداً .

ولكن أونامونو لا يقر أبداً بهذا المبدأ : مبدأ السعادة والبحث عن السعادة وأن غاية الإنسان العصري هي السعادة . ويسوق في مقابل ذلك عرجة احتياطية كما سماها : احتياطية لأنه ، كما قال ، لا يستطيع أن يبرهن عليها بالمنطق بل تمليها عليه العاطفة التي يفيض بها قلبه ، لا عقله الذي في رأسه . وهذه الحرجة تقول : إما السعادة ، أو الحب . فإذا شئت الواحد فعليك أن تتخلى عن الآخر . إن الحب يقتل السعادة ، والسعادة بدورها تقتل الحب . ـ وهذه معان طالما عبر عنها الصوفية الأسبان ، الذين يرى فيهم أونامونو الفلاسفة الحقيقيين الوحيدين .

وهو يريد أن يخلص من هذا إلى القول بأن المثل الأعلى للأسباني يخالف هذا المبدأ الذي اتخذه الأوربي الحديث محور حياته . ومن هنا كان الأسبان متمردين على الثقافة الأوربية الحديثة ، ولا يرى أونامونو في هذا الموقف أية غضاضة ، وما على الأسبان من لوم إذا شاءوا أن يعيشوا وأن يموتوا خارج هذه الثقافة (أو الحضارة) الأوربية .

وهو لا يقصد من هذا إلى الدعوة إلى الجهل والهمجية وعدم الفعل . كلا ، « فإن ثم طرقا لإنماء الروح ، والسمو بها ، وتوسيع الآفاق أمامها ، وإشاعة النبل فيها والإلهية دون اللجوء إلى وسائل هذه الحضارة الأوربية . وأعتقد أن في استطاعتنا أن نمارس وننمي حكمتنا دون أن ننظر إلى العلم إلا كوسيلة ، مع اتخاذ الحيطة اللازمة حتى لا تفسد روحنا . وكما أن حب الموت والشعور بأن الموت هو مبدأ حياتنا الحقة ينبغي ألا يحملانا على التخلي العنيف عن الحياة ، أي على الانتحار — لأن الحياة إعداد للموت ، والموت يكون أفضل بقدر ما يكون الاعداد له أحسن — فكذلك حب الحكمة

يجب أن يحملنا على النظر إلى العلم على أنه إعداد ، ولا شيء غير الإعداد ، للحكمة . ومن ناحيتي أستطيع أن أقول أنه لو لم أشارك في ميدان بعض العلوم الأوربية الحديثة ، لما كنت قد استمرأت طعم حكمتنا الإفريقية القديمة وحكمتنا الشعبية وكل ما يزعج الفريسيين والصدوقيين من أصحاب النزعة العقلية ، تلك النزعة المزوعة التي تسمم الروح . ولكثرة ما سمعت من تسابيح تمجد العلم والحياة ، أثارا ريبتي وأحيانا فزعي ، وأحببت كلة الموت ، والتأمل الذي لا يقوم به الرجل الحر في نظر اسبينوزا ، الرجل السعيد » .

ولهذا ينتهي أونامونو إلى دعوة مضادة وهي : أسبنة أوربا ، بدلا من أوربة أسبانيا ، كما يريد دعاة الأوربية . وهو لا يقصد من ذلك خضوع أوربا روحيا وفكريا لأسبانيا ، بل عدم الاستسلام لأوربا : أن تنفتح أسبانيا لأوربا ، وفي نفس الوقت لا تستسلم لها ، أن تظل في آن واحد مفتوحة ومغلقة بالنسبة إلى أوربا وإلى العالم بأسره .

ومن هذه المشكلة يتبين أونامونو وطريقته في المساجلة والتفكير : إنه يفكر بوجدانه ، ويأبى أن يقف عند حدود المنطق ، إنه يؤثر الانفعالية على النزعة العقلية ، ويحرص على الجذور التاريخية الممتدة إلى أعماق الزمان السحيقة ، بدلا من النتائج « الجاهزة » للصناعة والعلم الحديث ، لأنه يرى في ذلك تحديداً للإنسان ، بينما أونامونو يريد إلى فتح كل الآفاق أمام الإنسان ، والامتداد بها حتى اللانهاية . ومن هنا لا يستطيع المرء أن يتابع أفكاره بوضوح وتسلسل . إن فكره حافل بالمفارقات والمتناقضات ، ينبع من وجدان حار مشبوب لا يحكمه منطق ولا ينتظمه اتساق أو نظام ، ولكنه حرم حي ، متدفق تدفق تيار الحياة ، أسيان لأن الوجود أسيان .

البيركامى ، اديب الثورة واللامعقول

— ١ —

كان مصرع ألبير كامى Albert Camus خير مصداق لمذهبه فى الوجود !

لقد قتل فى حادث سيارة على الطريق الأهلى رقم ٥ وهو عائد إلى باريس بعد عطلة رأس السنة فى الساعة الواحدة والدقيقة الخامسة والخمسين فى اليوم الرابع من شهر يناير سنة ١٩٦٠ ؛ اصطدمت السيارة فى انحرافها ، لتفادى عربة نقل ، بشجرة دُلب ، فمات ثانى أصغر حاصل على جائزة نوبل للآداب ، مات ثوره دون « تمرُّد » ولا « مقاومة » .

مات ميتة « لا معقولة » absurde ذلك الذى رأى أن كل ما فى الوجود « لا معقول » ، وإن لم ينقطع « رجاؤه فى الإنسان » .

مات ميتة « استسلام » résignation ذلك الذى نادى دائماً « بالتمرد » و « الثورة » و « المقاومة » .

ولو كان قد مات وهو « يقاوم » لكان قد أدَّى دوره الحقيقى ، وهو الذى قاوم احتلال بلاده إبَّان الحرب العالمية الثانية بشجاعة وذكاء نادرى المثال .

ولو كان قد مات وهو « يثور » و « يتمرد » على بربرية القوة الغاشمة التى تفرض العذاب والإرهاب والبطش والطغيان فى البلاد التى ولد فيها — الجزائر المناضلة الرائعة الجهاد — لكان قد أدَّى دوره الحقيقى خير أداء ، وهو الذى طالما ندَّد بجرائم الاستعمار الفرنسى — أى استعمار بلاده هو — فى الجزائر ؛ لأنه أحس وشارك فى الشعور بالظلم الرهيب الذى يعانيه شعب الجزائر من جانب المستعمرين colons الفرنسيين ، فأدرك — وهو الطالب

البائس المحروم - أن إخوانه الحقيقيين هم أبناء الجزائر للسلمون المستضعفون الذين أذلهم بنو أهله ووطنه .

لكنه لو كان قد مات وهو يؤدى أحد هذين الدورين لكان موته « معقولا » ولكذبت فلسفته فى الوجود والحياة .

وإذن فقد كان موته خير دليل على صدق فلسفته .

* * *

وُلد ألبير كامى فى السابع من نوفمبر سنة ١٩١٣ فى قرية موندوفى بعمالة قسنطينة فى الجزائر لأب فرنسى وأم إسبانية . وكان أبوه عاملا زراعيا فى تلك القرية أثناء ذلك الموسم ؛ ثم قتل فى معركة المارن Marne الأولى فترملت أمه وهى فى الخامسة والعشرين وراحت تسكن مدينة الجزائر لتجد لها عملا فأقامت فى بيت حقير فى حىّ بلكور Belcourt ومعها ابناها وأمها وأختها الخرساء العاجزة ، وعاشت عيشة الفقراء المدقعين . فتأثرت طفولة ابنها الأصغر - ألبير - بهذا الحرمان وأحسّ بأن الفقراء مصيرهم الوحدة والصمت والاستسلام الهادىء . لكن كان يخفف من وقع هذه الفاقة النكراء شيئان : الشمس والبحر ؛ شمس الجزائر الحارة الناعمة ، وبحرها الأزرق القاتم الذى يغمر الخيال الواسع .

فقضى كامى إذن طفولته وشبابه فى الفقر ، فامتلأت نفسه بأحاسيس الأذكياء من طبقة الكادحين : الشعور بالظلم ، ومرارة التفاوت الاجتماعى بين الطبقات ، واستعلاء الأغنياء والمترفين ، وإهانة الثراء الفاحش للتكبر . وهى مشاعر تفضى عند النفوس الرقيقة إلى الاستسلام والرضا الحزين بالكفاف والفرار إلى عوالم خارقة يخلقها الوهم ؛ ولكنها على العكس من ذلك تؤدى إلى التمرد والثورة على الأوضاع والسخط الشامل ، وأحيانا إلى الرغبة فى التدمير والانتقام الطائش لدى النفوس العنيفة أو الواهية . هذا

لم تكن أفكار كامى فى هذه النواحى صادرة عن قراءات قرأها أو مبادىء عقلية مجردة استهوته وخلبت فضوله الفكرى ، بل كانت تنبع من أعماق الشعور بالتجربة الحية لما عاناه فى حياته تلك : إبان طفولته وصباه فى أزقة مدينة الجزائر . ومن هنا كان الصدق فى تعبيره ، والعمق فى إيمانه ، والحرارة فى نبراته .

وساعد على تفتح مواهبه فى الصبا أن كان له معلم فى المدرسة الابتدائية يدعى جرمان Germain ، من أولئك المعلمين المغمورين فى المدارس الابتدائية ، ولكنه على ذلك جمهورى مخلص لمبادىء ثورة سنة ١٨٤٨ ، ذو آمال واسعة فى تحرير الطبقات وبث مبادىء الاشتراكية . وسرعان ما استرعى نظره ذكاء هذا الطفل الفقير ، فاستطاع ان يحصل له على منحة دراسية فى الليسيه .

وهنا فى الليسيه بالجزائر ـ وكان يؤمها بخاصة أبناء الأثرياء من كبار المستعمرين ـ أحس الصبى البارز الذكاء بالظلم الاجتماعى وأدرك أين مكانه فى سلم المجتمع : إنه ليس بين بنى وطنه الفرنسيين ، بل بين أولئك المغلوبين على أمرهم من المسلمين والفقراء الكادحين .

وكان لألبير كامى ولع شديد بكرة القدم ، وصار حارساً للمرمى مبرّزاً فى فرقة المدرسة . وفى ذات مرة أصيب ببرد سرعان ما انقلب إلى التهاب رئوى خطير ، وتضاعف المرض فأصبح سلا لن يشفى من أثره أبداً ، فرأى أنه لن يكون له قبل بمهنة التدريس ، فانصرف عن التفكير فى مهنة التدريس ، وانخرط فى سلك وظائف الدولة . فعمل أول ما عمل كاتباً فى مديرية الجزائر . ولكن عمله الكتابى الممل الثقيل بين أضابير مكاتب المديرية لم يمنعه من الكتابة الأدبية ، فراح يكتب مقالات صغيرة ظهرت بعنوان « الزفاف » Noces . واهتم بتأليف فرقة مسرحية ، كان معظم الممثلين فيها من المسلمين . وشغله المسرح كثيراً : تمثيلا وقراءة . وفى تلك الأثناء تعرف

إلى أدب دوستويفسكي ، القصصي الروسي ذي الوشائج الوثيقة بأحواله : فكلاهما فقير مهين ، وكلاهما مؤمن بالإنسان ، وكلاهما ذو حساسة مرهفة جداً ، وبخاصة فيما يتصل بالأحوال الاجتماعية ، ومشكلة الأغنياء والفقراء ؛ وكلاهما مؤمن ، وليس ثم موضوع محدد لهذا الإيمان .

• • •

واستهوت الصحافة ألبير كامي ، لما أن توثقت صلته بالصحفي الكاتب بسكال بيا رئيس تحرير جريدة « الجزائر الجمهورية » Alger Républicain

وأول مقال صحفي رئيسي كتبه كامي كان تحقيقاً عن بؤس العمال القبائليين ، بين فيه الأحوال الاجتماعية الموغلة في الشقاء التي يعانيها هؤلاء العمال الذين يعملون في خدمة الرأسماليين المستعمرين في الجزائر ، وهم جميعاً من المسلمين . فتنبهت السلطات الاستعمارية في الجزائر ، وفي باريس نفسها ، إلى خطورة هذا الذي أيقظ الوعي ضد استغلال المستعمرين ، ونبه الراقدين في فرنسا إلى الجريمة الكبرى التي يرتكبها أبناؤها الطغاة العتاة في الجزائر . ومن هنا يمكن أن نعترف بالفضل لكامي في كونه من أوائل الفرنسيين الذين نبهت ضمائرهم لجرائم الاستعمار الفرنسي ، مما كان إيذاناً بما سيفضي إليه في النهاية هذا الوعي من ثورة على المستعمرين والاستعمار ، وكان إرهاصاً بحركة التحرير الجزائرية الباسلة .

وانتقل كامي إلى باريس . وعمل سكرتير تحرير لجريدة « باريس المسائية » Paris Soir . وفي أثناء عمله كان حريصاً على مشاركة عمال الطباعة والجمع والتصفيف حياتهم وأعمالهم لأنه كان يشعر بأنهم أقرب إليه رحماً من هيئة التحرير والكتاب .

واندلعت الحرب العالمية الثانية فأراد الانخراط في المعارك ، لكن حالته الصحية حالت دون ذلك . وبعد هزيمة فرنسا انتقل من باريس إلى كليرمون فراند Clermont Ferrand بالقرب من فيشي في المنطقة غير المحتلة آنذاك ،

وانتقلت كذلك صحيفة « باريس المسائية » . وفى هذه الأيام من سنة ١٩٤٠ كتب أولى قصصه الكبرى وأشهرها ، وهى قصة « الغريب » ، ولكنها لم تظهر إلا سنة ١٩٤٢ .

ثم انضم إلى حركة « المقاومة » للاحتلال الألمانى ، فاشترك فى خلية « الكفاح » وعاش مستتراً فى باريس ، وكان يطبع هو وجماعة من أصدقائه نشرة للكفاح سميت بهذا الاسم : « الكفاح » Combat ، مالبثت بعد تحرير باريس فى ٢٤ أغسطس سنة ١٩٤٤ أن تحولت إلى صحيفة يومية كانت تعد لسان « المقاومة » الشعبية فى فرنسا ، وأصبح ألبير كامى رئيس تحرير لها منذ ذلك التاريخ ، أما إدارتها فكان يقوم بها صديقه الصحفى القديم بسكال بيا Pia ، واشترك معه فى تحريرها : جان بول سارتر وبال Palle وأسترك Astruc وأوليفييه Ollivier وغيرهم ممن بلغوا قمة الشهرة فيما بعد . وكان لهذه الصحيفة أثرها الهائل فى الشباب والجيل الصاعد الذى عانى آلام الحرب وانتظر بعدها أن يقبل على آمال جديدة وأن يكون لنفسه فى الحياة أسباباً ونظرات جديدة . وعلى الرغم من أنها لم تكن واسعة الانتشار كثيراً ، فقد كان أثرها الفعلى فى التوجيه أكبر من أية صحيفة أخرى . واستمر كامى فيها هو وصحبه إلى أن تغيرت الحال فى فرنسا ، فلم يعد الجو جو المفكرين النبلاء وأصحاب الآراء الجديدة الممتازة ، بل جو الأحزاب الانتهازية بمناوراتها الوضيعة ودسائسها الدنيئة . فاستقال من رئاسة تحرير « كومبا » وتركها نهائياً ، ولا عجب فقد اشتراها يهودى ثرى من تونس سرعان ماحولها إلى صحيفة استعمارية رجعية دنيئة .

وكان نجم كامى الأدبى والفكرى قد بدأ يعلو ويسطع ، فأصبح هو وسارتر عنوانين لحركة أصيلة جديدة فى الأدب والفكر الفرنسيين . واتجه كامى بكليته إلى الكتابة الأدبية . فتوالت رواياته ومسرحياته ومقالاته الأدبية ، وأصبح يعد على رأس الحركة الأدبية والفكرية الصاعدة فى فرنسا هو وصديقه سارتر .

يبدأ أنه كان فى المواقف السياسية البارزة يرفع صوته عالياً ضد الظلم والاستبداد وضد الاستعمار بكل أنواعه ، وبخاصة الاستعمار الفرنسى فى شمال أفريقية . ولا يمكن أن ينسى له العرب مواقفه المشرفة فى الدفاع عن حريات تونس ومراكش خصوصاً لما أن عزل السلطان محمد الخامس فى أغسطس سنة ١٩٥٤ ، ثم دفاعه عن حق الجزائر فى الحرية وتقرير المصير ؛ وإن كان موقفه فى المشكلة الجزائرية أقل وضوحاً منه فى مشكلتى تونس ومراكش . لأنه وإن كان يؤمن بحق الجزائريين فى تقرير مصيرهم بأنفسهم ، أعنى فى الحرية ، فإنه كان يود أيضاً أن يكون ثمة رباط وثيق - على صورة ما - بين الجزائر وفرنسا .

ولهذه المواقف الرائعة فى الدفاع عن الحرية والحملة على الظلم ؛ وللقيمة الإنسانية الممتازة لقصصه ، ولإخلاصه فى الدعوة إلى العدالة وازدرائه للقوة الغاشمة منح ألبير كامى جائزة نوبل للآداب فى سنة ١٩٥٧ ، فكان هو وكبلنج أصغر من حصل على جائزة نوبل للآداب منذ إنشائها حتى الآن ، وهى أعلى جائزة أدبية فى العالم يطمح إليها مفكر أو أديب .

لقد بلغ قمة المجد ، لكن لم ينعم بهذا المجد المبكر إلا عامين فما كان أقرب القمة إلى النهاية !

أدب الثورة واللامعقول :

ومذهب ألبير كامى يقوم على فكرتين سائدتين : اللامعقول absurde ، والثورة la révolte ؛ الأول منهما قد عرضها من الناحية الفلسفية فى كتابه « أسطورة سيسوفوس » Le Mythe de Sisyphe (سنة ١٩٤٢) والثانية فى مجموعة أبحاث جمعها فى كتاب : « الثائر »

* * *

أما سيسوفوس فشخصية أسطورية اتخذ منها كامى رمزاً لحال الإنسان فى هذا الوجود . فهوميروس يحدثنا عن سيسوفوس فيقول إنه كان أعقل

بنى الإنسان ، وإن كان ثمة رواية أخرى تقول إنه كان يميل إلى قطع الطريق. ولكن الآراء تختلف فى الأسباب التى من أجلها عوقب عقابه الرهيب فى العالم السفلى بأن قضت عليه الآلهة بأن يستمر أبداً فى إصعاد صخرة إلى قمة جبل لاتلبث بمجرد وصولها إلى القمة أن تسقط من تلقاء نفسها فيضطر سيسوفوس إلى إصعادها من جديد ؛ وهكذا أبداً . وليس ثم عذاب أفظع من القيام بعمل لافائدة فيه ولا أمل فى الفراغ منه . فرأى يقول إنه عوقب بهذا العقاب لأنه استخف بالآلهة فأفشى أسرارهم . ذلك أن : أجينا ، بنت اسوفوس ، قد سباها رب الأرباب زيوس ؛ فدهش أبوها لاختفائها ، وشكا إلى سيسوفوس . وكان هذا على علم بسببها فعرض لأبيها أن يدله على سبب اختفائها بشرط أن يقدم أبوها الماء إلى قلعة كورنثوس . فبدلا من الصواعق الإلهية فضل نعمة الماء . فكان جزاؤه عن هذا أن ألقى به فى الجحيم ! كذلك يروى هوميروس أن سيسوفوس قيد « الموت » بالأغلال . فلم يرض إله العالم السفلى أن تقفر مملكته ويملؤها الصمت ، فأرسل إله الحرب لتخليص « الموت » من أيدى آسره : وهو سيسوفوس .

ويقال كذلك إنه لما جاءته الوفاة أراد أن يمتحن حب زوجته ، فأمرها أن تلقى بجثته فى الميدان العام دون دفن . ودخل سيسوفوس العالم السفلى ، فأغضبته هذه الطاعة العمياء المنافية للحب الإنسانى ، فحصل من بلوتون — إله العالم السفلىّ — على إذن بالعودة إلى الأرض لمعاقبة زوجته . فلما عاد إلى الدنيا واستمتع بالماء والشمس والحجارة الساخنة والبحر ، لم يرد العودة إلى ظلال العالم السفلى ، ولم يفلح فى إعادته نداء الآلهة ولا غضبهم ووعيدهم بل ظل سنوات فى الحياة ينعم بروعة البحر وبسمات الأرض والشمس . فكان لامناص من صدور قرار من الآلهة بإعادته قسراً إلى العالم السفلى ، وجاء هرمس وقبض على هذا المتمرد العاصى فانتزعه من لذات الدنيا ، وأعاده بالقهر إلى العالم السفلى حيث وجد الصخرة معدة له .

لقد جر عليه استخفافه بالآلهة وكراهيته للموت وعشقه للحياة ـ هذا العقاب الرهيب : عمل متواصل لا ثمرة له . وهذا هو الثمن الذى لابد من دفعه لقاء لذات الدنيا .

والأليم فى هذا العقاب هو الشعور به ، وهو الشعور الذى يتملكه منذ اللحظة التى تسقط فيها الصخرة بعد بلوغها القمة مباشرة ؛ إذ يرى عمله الذى أجهد نفسه فيه كل هذا الجهد قد ضاع كله عبثاً دون طائل .

* * *

وألبير كامى يشبه الإنسان فى الحياة بسيسوفوس هذا ؛ فالإنسان يشقى ، وشقاؤه فى غير جدوى ؛ ويجهد نفسه بالغ الجهد ، وجهده ضائع ، ويعمل آناء الليل وأطراف النهار، ولا يبلغ من وراء عمله شيئاً . «كل ما فى الوجود إذن عبث » . ويا ليته شقى وأجهد نفسه وعمل دون أن يشعر ، إذن لما أحس بالعذاب ولما أدرك أن كل شيء عبث ! ولكن مصدر العذاب هو هذا الشعور أو الوعى الذى ينتاب الإنسان فى بعض اللحظات النادرة من حياته، أعنى تلك يخلد فيها إلى نفسه ويفكر فى قيمة ما يعمل ، هنالك تزلزله هذه الحقيقة الأليمة الرهيبة : «كل ما فى الوجود عبث » . فالعامل يعمل كل يوم نفس العمل على نحو رتيب متكرر ، ولكنه لا يحس بأن عمله كله عبث إلا فى اللحظة التى يتنبه فيها إلى نفسه ويتساءل : وما قيمة هذا ؟ يعمل ليقتات ، ويقتات ليعمل ! وهكذا أبداً حتى الموت ، هذه النهاية اللامعقولة لكل موجود .

— ٢ —

فلسفة اللامعقول

« من يشعر باللامعقول يرتبط به أبداً » (أسطورة سيسوفوس ص ٥٠) .

لكن الإنسان ، وقد شعر فى لحظة نادرة من لحظات حياته أن كل ماف الوجود غير معقول ، يحاول التخلص أو الفرار من العالم خصوصاً وهو يدرك أن هذا العالم من خلقه هو : أليس هو الذى فهمه بعقله ، ونظم معانيه ورتب أجزاءه ، والعالم كما يقول المثاليون من امتثالنا نحن ، أى من خلق عقولنا ؟

ويستقرى ألبير كامى الفلاسفة الوجوديين فيجدهم جيماً (« دون استثناء » كما يقول فى ص ٥١) يلجأون إلى الفرار évasion فهذا كارل يسبرز Karl Jaspers يحلل الإنسان فيجده عاجزاً عن تحقيق المتعالى ، غير قادر على سبر أغوار التجربة ، شاعراً مع ذلك بهذا العالم الذى هده الإخفاق لكن يسبرز لا يستخلص نتائج هذا الإخفاق ، بل يمضى دون سند ولا مبرر ليؤكد رغم ذلك : الأمور العالية ، وموجودات التجربة ، ومعنى الحياة فوق الإنسانى ، فيقول : « إن الإخفاق يكشف لنا — عبر كل تفسير وتأويل ممكن — عن وجود الأمور العالية ، لا عن عدمها » .

وهكذا أصبح اللامعقول نفسه إلهاً ، وأصبح العجز عن الإدراك إدراكاً يوضح كل شىء . ولكن ليس ثم منطق يمكن أن يبرر هذا الاستنتاج ؛ إنه وثبة ذهنية فى فكر يسبرز ، قد نجد نظائرها فى تفكير الصوفية ، لكن الفكر القلق لا يبررها أبداً .

وهذا ليون شستوف Léon chestuv يروى عنه أنه قال : « إن المخرج الحقيق الوحيد إنما يوجد حيث لا مخرج للحكم الإنسانى وإلا فما الحاجة إذن إلى الله ؟ فالإنسان لا يتوجه إلى الله إلا من أجل الحصول على المستحيل أما الممكن ، فالإنسان كفيل به » . لهذا نرى شستوف ينتهى بتحليلاته العميقة للوجود إلى إثبات أن الوجود غير معقول ، لكنه لا يقول : « هذا هو اللامعقول » ، بل يقول : « هذا هو الله » فلنسلم أمرنا إليه حتى لو لم تبلغه أية مقولة عقلية . بل إنما تتجلى عظمة الله أعظم ما تتجلى فى كون أفعاله لا تخضع لمعايير العقل . وقد يرى العقليون أن موقف شستوف هذا غير مقبول ، لكنه بالنسبة إلى غير العقليين موقف مفهوم ، بل هو وحده المفهوم . وبهذه الطريقة يهرب شستوف من اللامعقول ، بأن يلق به فى عالم الإنسان ، ويبعد أثره من عالم الأبدية . إنه يعترف بأن العقل عبث ، وفى الوقت نفسه يقرر أن ثمة شيئاً وراء العقل . أما أنصار اللامعقول فيعترفون بأن العقل عبث ، لكنهم يقررون فى الوقت نفسه أن ليس ثمة شىء وراء العقل

وكيركجور Kierkegaard هو الآخر يقوم بوثبة مماثلة ، فيعد التناقض معياراً لما هو دينى ، حتى إنه ليكاد يطالب بما طالب به إغناطيوس دلويولا ــ رأس اليسوعية ــ أعنى « التضحية بالعقل » . ويرى أن المؤمن يجد خلاصه ابتداءً من إخفاقه . وهكذا بدلا من أن يؤدى اللامعقول إلى اليأس ، إذا به يضفى النور والحقيقة ، وأما اليأس الإحالة من الحالات ، هى حالة الخطيئة . والخطيئة هى التى تبعد عن الله .

وينتهى كامى من تحليله لمواقف هؤلاء إلى ما يسميه « الانتحار الفلسفى لمواقف الوجوديين » (ص ٦١) ، ويقصد بذلك الحركة التى ينكر بها الفكر نفسه ويحاول أن يتجاوز نفسه فى نطاق ما يؤدى إلى نفيه . فالوجوديون غايتهم العليا ، أو إلاههم — على حد تعبير كامى — هو النفى ، وهذا الإله لا يقوم إلا بنفى العقل الإنسانى .

وبالجملة ، فإن كامي يأخذ على هؤلاء الوجوديين التجاءهم إلى الوثبة ، وكانت الأمانة تقتضي منهم أن يقروا باللامعقول ويقفوا عنده .. وإلا كان ذلك منهم تهرباً وتحايلا (ص ٧٢) .

والواجب إذن هو الإصرار على الوقوف عند اللامعقول ، وألا ينساق الإنسان وراء السراب الذي يصوره له إغراء الفرار فيثب من اللامعقول ويتجـــاوزه .

وهنا يستطيع كامي أن يعالج الحل الواجب اتخاذه بعد أن أقر بأن كل ما في الوجود لا معقول . ومن أجل هذا يقلب وضع المسألة : فبعد أن كانت السؤال عما إذا كان لابد أن يكون للحياة معنى حتى يحياها الإنسان ، أصبحت على النحو التالي : كلما خلت الحياة من المعنى كانت أخلق بأن يحياها الإنسان .

وبعبارة أخرى : يجب على الإنسان أن يقر بأن الحياة خالية من المعنى ، ثم يكيف موقفه منها تبعاً لذلك .

والموقف الوحيد الخليق بأن يقفه المرء في هذه الحالة هو « الثورة » . إنها نتيجة مقارنة مستمرة بين الإنسان وظلمة الوجود ، ومطالبة بشفوف مستحيل الوصول إليه (ويقصد بالشفوف : المعقولية) ، فيضع المرء العالم موضع التساؤل والامتحان باستمرار وفي كل لحظة . وهذه الثورة الميتافيزيقية من شأنها أن تملأ الإنسان وعيا ويقظة ، فيظل الإنسان حاضراً نفسه باستمرار . وليس هذا طموحا وتطلعا ، بل هو خلو من كل رجاء . « هذه الثورة هي توكيد لمصير قاس مدمر ، دون أن يصحب ذلك تسليم به (ص ٧٧) » .

وهذا الموقف يضاد لانتحار كل المضادة . لأن الانتحار يسلم بأن الحياة ليس لها معنى وأن الوجود لامعقول مع خضوع واستسلام لهاتين الحقيقتين

على حين أن الثورة تسلم بهما مع الثورة عليهما . فالثائر يرفض الموت ، على حين أن المنتحر يعجل بالمستقبل الذي هو الموت .

« وهذه الثورة هي التي تعطي الحياة قيمتها ، إنها بامتدادها على طول الوجود ، تعيد إليه عظمته . وليس ثم منظر أجمل عند الإنسان ، الذي رفع عنه غطاؤه ، من منظر العقل في عراكه مع الواقع الذي يتجاوزه . إن منظر الكبرياء الإنساني منظر منقطع النظير » (ص ٧٨) .

والجديد في موقف كامي هنا ، هو هذا التحدي للوجود والعدم معا : فهو يتحدى الوجود بأن يسلم بأنه غير معقول ، ويتحدى العدم لأنه يرفض التسليم له بالانتحار . فقد اعتاد المفكرون قبله أن يقفوا أحد موقفين ، إذا سلموا بأن الحياة لا معنى لها :

موقف يقول : الحياة لا معنى لها — فلنقض عليها بالموت الإرادي ، أي الانتحار — وهذا موقف شوپنهور .

وموقف يقول : الحياة لا معنى لها ، فلنتجه بأبصارنا إلى حياة أخرى « أرفع » من هذه الحياة « الدنيا » ، ولا داعي للتعجيل بالموت فلننتظره حتى يأتي بنفسه ، لأن حالنا في « الحياة الأخرى » يتوقف على سلوكنا في هذه « الحياة الدنيا » .

أما ألبير كامي فيقف موقفاً ثالثاً : الحياة لا معنى لها — إذن فلنثر عليها كما هي مع بقائنا غائصين في أعماقها ، متحدين العدم ، وإذا متنا متنا ثائرين ، لا مستسلمين عن طيب خاطر .

ونستطيع أن نجمل مذهب كامي هنا في عبارة واحدة : عش ثائراً على الحياة ومت ثائراً على الموت !

لـكن هذه الثورة على الحياة والموت معاً ، أفلا تستلزم الحرية شرطاً لقيـــامها ؟

هنا ينكر كامى المعنى السائد للحرية لأنه يراها حرية العبيد . إنه لا يريد أن يفهم حرية تمنح له من كائن أعلى ، والحرية الوحيدة التى يعرفها هى حرية العقل والفعل . فإذا كان طابع اللامعقول يقضى على كل فرصة للحرية الأبدية فانه على العكس من ذلك يمجد حرية العمل المحصور فى نطاق هذه الحياة ، دون أن ينفتح على الأبدية ، ولهذا فلا أمل ولا مستقبل هناك . ولهذا فسواه لدى الإنسان : المستقبل واستنفاد كل ممكنات الحاضر .

فلم يبق أمامه إذن غير الكم ، أعنى أن يطول به العمر إلى أقصى مدى ممكن . فمهما تعمق الإنسان فى حاضر الحياة كيفاً ، فالمحصول متقارب فى واقع الحياة . فعلى المرء أن يسعى لـكى يكون على وجه الأرض أطول وقت مستطاع . ويؤكد كامى أنه بالنسبة إلى شخصين يعيشان المقدار نفسه من السنين ، يقدم العالم المقدار نفسه من التجارب ؛ إنما الواجب علينا هو أن نرهف الوعى لها والشعور بها ، فإن شعر المرء بحياته وثورته وحريته ، على أكبر نحو ممكن — كانت هى الحياة على أكبر نحو ممكن . وأينما كان الوعى واضحاً أضحى سلم القيم بلا فائدة . والعقبة الوحيدة هى الموت المبكر (ص ٨٧) .

وما أصدق هذا على كامى نفسه ! فلو امتد به العمر لأنتج وأنتج ؛ ولـكن الموت المبكر قد قضى على حياته فانتهى الإنتاج . ولـكن قد يقال لـكامى إنه لولا جودة إنتاجه وغزارته لما كان خليقاً بالمكانة التى بلغها ، وإن غيره من الـكتاب لا ينتجون إنتاجه فى هذا العمر القصير .

ولو كان هذا الاعتراض قد وجه إليه لما صعب عليه الإجابة عنه فإن المقارنة يجب أن تـكون بالنسبة إلى العمر الواحد لا بالنسبة إلى أشخاص مختلفين . وسياق الإنتاج بالنسبة إلى الشخص الواحد معين ، ولو امتد به العمر لزاد إنتاجه قطعاً .

وإذن فلم يكن كاي يقيم وزناً للتفرقة المشهورة بين الحياة الطويلة والحياة العريضة .

ويستشهد كاي (ص ٩٣) هنا بعبارة للشاعر جيته : « مجالي هو الزمان » .

فليوقن الإنسان إذن أن حريته محدودة ، وأن ثورته بغير مستقبل ، وأن وعيه فان ؛ وليتابع مغامرته في زمان الحياة : « الزمان يحيي الزمان ، والحياة تخدم الحياة » .

ويقدم كاي نموذجاً تاريخياً لتفسير مذهبه هنا ، هو دون جوان (أوخوان كما ينطق في لغته الإسبانية الأصلية) فيفسر قصته تفسيراً يتمشى مع هذا المذهب فيقول : إن تنقل دون جوان من عشيقة إلى عشيقة لم يكن سببه نقصاناً في حبه . فمن السخف أن نصوره بصورة الإشراق الساعي بحثاً من الحب الكلي ، وإنما لأنه يحب عشيقاته جميعاً بالوجدان نفسه وبكل قلبه : نقول إنه من أجل هذا يجب عليه أن يكرر التجربة والعمق في الحب . ومن هنا كانت كل عشيقة جديدة تحاول أن تقدم إليه مالم تستطع اللواتي سبقنها أن تعطيه إياه . ولكنهن لا ينتهين إلا بخيبة الأمل ، مما يولد عنده حاجة جديدة ملحة إلى التكرار . فإذا صاحت إحداهن في وجهه قائلة : « أخيراً استطعت أنا أن أعطيك الحب » فإنه يدهش لهذا ويجيبها :

« لا تقولي : أخيراً ، بل قولي : مرة أخرى » !

وإلا ، فلماذا يكون الحب النادر هو وحده الحب الصادق أو الحب الكبير ؟

لهذا لم يحزن دون جوان أبداً . وكيف يحزن على شيء هو موقن أنه سيتكرر دائماً — أعني حتى الموت ؟ وكيف يحزن وهو يعلم أن كل شيء زائل ، وعمره من بين الأمور الزائلة ، وهو على وعي تام بكل لحظاته وأفعاله ؟

لأحد يرجيه ، ولا وجدانية تأسره إلى تجربة واحدة ، فليأخذ كل شيء يأتيه كما هو وكما يجيء . وهو إذا هجر عشيقة فليس ذلك لأنه لم يعد يرغب فيها . فالمرأة الجميلة مرغوبة دائماً ، وإنما لأنه يريد امرأة أخرى أيضاً .

• • •

تلك هي الخطوط الإجمالية للصورة التي رسمها ألبير كامي للوجود ، وذلك هو الموقف الذي يطلب من الإنسان أن يقفه .

وسرعان ما بادر الناس إلى لصق بطاقة من تلك البطاقات التقليدية على جبينه فنعتوا مذهبه بـ « التشاؤم » .

لكنه رد على من نعتوه بهذا النعت : « التشاؤم » قائلا :

بأي حق يتهمني مسيحي أو ماركسي بالتشاؤم ؟ لست أنا الذي اخترعت شقاء الخليقة ، ولا الصيغ الرهيبة للعنات الإلهية . ولست أنا الذي ناديت بأنه لا إنسان خير ، ولا بعذاب الأطفال الذين ماتوا بغير تغطيس (تعميد) ولست أنا الذي قلت : إن الإنسان عاجز عن خلاص نفسه بنفسه ، وأنه لا أمل له في الانتشال من وهدة شقائه إلا بفضل الله . — أما عن التفاؤل الماركسي المشهور ، فليس ثم امرؤ قد بالغ في عدم الثقة بالإنسان ، وأكد أن الضروريات الاقتصادية في هذا العالم أشد رهبة من الإرادة الإلهية — أكثر من ماركس .

« سيقول لي المسيحيون والماركسيون إن تفاؤلهم أطول مدى ، وإنه أعلى مما عداه ، وإن الله — أو التاريخ ، حسب الأحوال — هما النتائج النهائية المقبولة لمنطقهما . وعندي الحجة نفسها : فإذا كانت المسيحية متشائمة فيما يتصل بالإنسان فإنها متفائلة فيما يتصل بالمصير الإنساني . وأقول : إنني إذا كنت متشائماً فيما يتصل بالمصير الإنساني ، فأنا متفائل فيما يتعلق

بالإنسان . وليس ذلك باسم نزعة إنسانية بدت لى دائماً ناقصة ، بل باسم جهل لا يحاول إنكار أى شيء .

« ومعنى هذا إذن أن المفظين : تشاؤم وتفاؤل — هما فى حاجة إلى التحديد » (Actuelles,p 216-217) .

والمشكلة الكبرى فى نظر كامى هى مشكلة الشر فى العالم ، وإنه ليشعر بشعور مشابه لشعور القديس أوغسطين قبل اعتناقه المسيحية لما أن قال : « كنت أبحث من أين أتى الشر ، فلم أخرج من ذلك بطائل » . لكن لم يكن فى وسع كامى — وهو العارى من الإيمان — أن ينتهى إلى ما انتهى إليه صاحب رؤيا أوستيا ، فلله محروم من نعمة الرؤيا الخارقة . لهذا أصبحت المشكلة الرئيسية للإنسان عنده هى : كيف يحارب الإنسان الشر « دون أن يرفع رأسه إلى السماء حيث الله صامت » كما قال كامى فى رواية «الطاعون» .

- ٣ -

فلسفة التمرد والثورة

الوجود إذن لامعقول ، والموقف الوحيد الخليق بالإنسان هو الثورة .

لكن ما الثورة ، ومن هو الثائر ؟

أودع كامى خلاصة آرائه فى الثورة فى بحث صغير نشر فى مجموعة بعنوان « الوجود » Existence ثم توسع فيها من بعد فى كتاب ضخم بعنوان « الثائر » L'homme Révolté نشر فى نهاية سنة ١٩٥١ ، فأثار عاصفة عنيفة من النقد من مختلف الجبهات حتى المتعادية منها . واضطر كامى إلى الردّ على بعض هذه الحملات ، لا لأن الجدال مطلوب من الناحية الأدبية إذ ليس على الفنان إلا أن يخلق ثم يصمت (ص ٣٧) ، بل لأن الأمر يتعلق بشئون عامة ومذاهب سياسية ، والكاتب الذى يسمح لنفسه بمعالجة الشئون العامة يلتزم بألا يدع الناس يشوهون آراءه أو يزيفونها .

وقبل أن يظهر الكتاب بقليل نشر منه فصل فى مجلة « كراسات الجنوب » Cahiers du Sud فنقده أندريه بريتون Breton زعيم المذهب فوق الواقعى (السريالسم) فى فرنسا ، لأن الفصل تناول لوتريامون Lautréamont ، وهو الكاتب الذى يمجده أصحاب هذا المذهب .

ولما ظهر الكتاب حمل عليه الماركسيون حملة شديدة لم تخل من أقذع الشتائم ، حتى اتهمه بعضهم بأن الأمريكيين هم الذين دفعوا له ثمن كتابة هذا الكتاب . وتلك شنشنة معروفة عن الكتاب الماركسيين فى مهاجمة خصومهم فى الرأى . وكان أشد هؤلاء حملة عليه فكتور لوديك Leduc فى صحيفة « الأومانيتيه » L'Humantié الصحيفة الشيوعية المشهورة ، ثم بيير هرفيه Pierre Hervé فى مجلة « النقد الحديث » . وهم إنما يهاجمونه لأنه

لم يمجد ثورة القرن العشرين — الثورة الروسية — وأبرز تناقض الثورة الماركسية ، وحمل على أقطاب الثوريين الذين يمجدهم الماركسيون مثل سان جيست Saint-Just .

وهاجمه الفوضويون لأنه لم ينصف زعيمهم باكونين ، واتهمه بالتناقض الثوري والسلبية ، وجمع بينه وبين الشيوعية الروسية .

وهاجمه المسيحيون المتدينون لأنه رفض الميتافيزيقا وما تقتضيه مما يدخل في نطاق الفلسفة المسيحية ، ولأنه يمجد المذاهب المبتدعة المنحرفة عن المسيحية مثل : الغنوصية والمتطهرين (الكاثار) .

لكن الهجوم الجدي البناء لهذا الكتاب إنما جاء من جانب الوجوديين في مقال نشرته مجلة « الأزمنة الحديثة » التي يشرف عليها جان بول سارتر ، فرد عليه كامى برسالة طويلة في ٣٠ — ٦ — ١٩٥٢ . وفيه يأخذ كاتبه على كامى أنه لا يضيف للاقتصاد والتاريخ دوراً حاسماً في نشوء الثورات ، وينعى على كامى أنه لا يحفل بدماء الجائعين ، وأنه يعنى النزعة إلى حد بعيد ، وأنه ذو نزعة مثالية — والمثالية عند هذا الكاتب رجعية — وأنه لم يهتم اهتماماً كافياً بالتقاليد الثورية الماركسية .

وكان سارتر قد بدأ يغازل الماركسية ، مما جعل الفراق بينه وبين صديق الجهاد الصدوق ، ألبير كامى ، أمراً لا مفر منه .

فماذا قال كامى في هذا الكتاب حتى يهاجم كل هذا الهجوم من أقصى اليمين حتى أقصى اليسار ؟

من هو الثائر ؟

الثائر هو الذى يقول : كلا ! لكنه في الوقت نفسه يقول : نعم ! فالعبد الذى يظل طول حياته يتلقى الأوامر ، تأتى عليه لحظة مفاجئة يرفض فيها أمراً أصدر إليه . فما معنى هذا الرفض ؟

معناه مثلا : أن الأمور قد طالت أكثر مما ينبغي ، أو أن سيده تجاوز الحد ، أو أن ثمة حدا يجب الوقوف عنده أو : إلى هنا وكفى ، أما بعد هذا فلا . وبالجملة فإن قوله « لا » يؤكد وجود حد ، وأنه يرفض أو ينكر على الآخر أن له الحق في التدخل في أمور معينة أو الأمر بغير الواجب . وأعنى بذلك أن الثائر أو المتمرد يؤكد حقاً له قبل الآخر ، ويضع حدا لدعاواه ، ويطلب من الآخر أن يقرّ له هذا الحق أو أن يقيم وزنا لهذا الاعتبار . فعلى الرغم من أنه عبد ، فإنه يشعر رغم ذلك بأن له نوعاً من الحق لا يستطيع السيد تجاهله ، وإن كان للسيد الحق في استعباده ، فإن لهذا الاستعباد حدوداً يجب على المولى أن يقف عندها ولا يتجاوزها إلى ما بعدها .

وفي هذه الحركة من النفور التي يقوم بها الثائر ضد التدخل في حقوقه – يقوم نوع من التمسك من جانب الثائر بقدر من كيانه . وهذا يتضمن نوعاً من الحكم التقويمي ، يؤكد وجوده لجادة ، بعد أن يكون قد عيل صبره ورضى طويلا بالإذعان الكظيم واليأس . فيفضل وضعاً على وضع ، أي يضع تقويماً للأشياء .

وهذا كله إنما يتم أولا عن طريق لفتة وعى تلبه الإنسان إلى أن ثمة قدراً من نفسه يتمثله كأنما هو نفسه ، فيحس بهوية لم يحس بها من قبل إحساساً حقيقياً . لقد كان العبد يحتمل كل ما اقتضاه المولى منه من قبل ، بل لعله قد تلقى منه أوامر أقسى وأدعى إلى الثورة والتمرد من هذا الأمر الأخير الذي دفعه إلى الثورة ، لكنه صبر عليها ، وكان سكوته علامة على هذا الصبر . ثم تأتي لحظة يفقد فيها صبره فيثور ، وتمتد ثورته إلى ما سبق أن قبله من ضيم واستسلام .

« فالعبد ، في اللحظة التي يرفض فيها أمراً مهيناً من سيده ، يرفض في الوقت نفسه حالة العبودية التي هو فيها . بل قد يتجاوز الحد الذي وضعه غصمه (أي مولاه) ، ويطلب الآن أن يعامله معاملة الند . فما كان في البدء

مقاومة ثابتة للإنسان ، تصبح هذا الإنسان نفسه بكل كيانه ويصبح هو إياها يتلخص فيها . فهذا القدر من نفسه الذى شاء أن يحترم ، إنه ليضعه الآن فوق كل ما عداه ، ويعلن أنه يفضله على كل شيء ، حتى الحياة نفسها . لقد كان من قبل يقيم على نوع من المساومة والتسليم ، وها هو ذا يأتى بنفسه فجأة (« ما دام الأمر هكذا . . . ») فى « الكل » و « اللاشيء » فينبثق الوعى مع الثورة » (ص ٢٧ من « الثائر ») .

وظهور فكرتى « الكل » و « اللاشيء » يدل على أن الثورة ، وإن كانت تتعلق بأمر شخصى خالص فى البداية ، فإنها تثير مشكلة الفرد نفسه . فإن الثائر بقبوله أو استعداده للموت فداء لثورته يكشف بهذا عن كونه إنما يضحى بنفسه من أجل خير يقدر هو أنه يتجاوز مصيره هو الخاص . وإذا كان يفضل فرصة الموت على أن ينكر عليه الحق الذى يدافع عنه فمعنى هذا أنه يضع هذا الحق فوق شخصه ، أعنى أنه إنما يفعل باسم قيمة ، قد تكون فكرتها غامضة لديه بعد ، ولكنه فى القليل يشعر بأنه يشارك فيها سائر بنى جنسه . وهذا يفند دعوى الفلسفات التاريخية المحض التى تزعم أن القيمة إنما يظفر بها فى نهاية الفعل ، وليست مفترضة مقدماً قبله . والحق أن تحليل معنى الثورة يدل على وجود طبيعة إنسانية ، لا كما تقول المذاهب المعاصرة (وكامى يقصد هنا خصوصاً الوجودية) . وإلا فما الداعى للثورة إذا لم يكن ثم شيء ثابت فى ذاته خليق بالمحافظة عليه ؟ !

وآية ذلك أن حركة الثورة ليست فى جوهرها حركة أنانية . أجل ، قد تكون ثمة دوافع أنانية ، لكن الثورة تكون ضد الكذب كما تكون ضد الاستبداد .

وآية ذلك أيضاً ، أن الثورة لا تنشأ بالضرورة عند المضطهد أو المستبد به وحده ، بل قد تتولد أيضاً من منظر الاضطهاد الذى يعانيه الآخرون ، وفى هذا شعور متبادل مع الغير . والشاهد على ذلك ما كان يقع من انتحار

بعض الإرهابيين الروس احتجاجاً منهم على جلد زملائهم فى معسكرات الاعتقال والنفى . ولم يكن ذلك بسبب للمصلحة المشتركة بين هؤلاء المعذبين ، بقدر ما كان شعوراً بأن للمصير واحد .

ويأخذ كامى على ماكس شيلر Max Scheler (الفيلسوف الألمانى المتوفى سنة ١٩٢٨) أنه فى بحثه عن « الدحل » (راجع فى ذلك كتابنا « نيتشه ») يخلط بين الدحل وبين الثورة ، مع انهما مختلفان تماماً . إن صاحب الدحل يسر لما يلقاه خصومه من عذاب ، ويؤيد هذا ما قاله ترتلیانوس ، اللاهوتى المسيحى الكبير ، من أن أكبر مصدر للنعيم فى العالم الآخر هو مشاهدة الأباطرة الرومانيين يصطلون نار الجحيم ! وهى الفكرة نفسها التى يشعر بها المعذبون من الناس وهم يشاهدون عمليات الإعدام . أما الثورة ، فعلى العكس من ذلك ، تقتصر على إنكار الإذلال ، دون طلبه للآخرين . ولكن ليس معنى هذا أن كل ثورة خالية من الدحل ، إنما المقصود هو أن الثورة تتجاوز فكرة الدحل من جميع النواحى .

الثورة الميتافيزيقية :

على أن ثمة ثورة عامة على الوجود ، لا على حالة من حالاته . وهذه الثورة العامة هى ما ينعته كامى باسم الثورة الميتافيزيقية ، ويعرفها « بأنها الحركة التى بها يثور المرء على حاله وعلى الخليقة كلها . إنها ميتافيزيقية ، لأنها تعارض فى سلامة الغايات الخاصة بالإنسان وبالخليقة بأسرها . فالعبد يحتج على الوضع الذى يفرض عليه فى داخل حاله ، أما الثائر الميتافيزيقى فيحتج على الوضع المقدر له بوصفه إنساناً . والعبد الثائر يؤكد أن فيه شيئاً لا يقبل المعاملة التى يعاملها به سيده ، أما الثائر الميتافيزيقى فيعلن خيبة أمله فى الخلق . والأمر بالنسبة إلى كليهما ليس مجرد نفى بسيط فحسب ، بل فى كلا الحالين نجد حكماً تقويمياً باسمه يرفض الثائر الرضا بالوضع الذى وضع فيه . — والعبد الثائر على مولاه لا يهتم بإنكار هذا المولى بوصفه موجوداً ، بل ينكره بوصفه مولى ، إذ ينكر عليه الحق فى إنكار هذا العبد بوصفه

صاحب حق . فالمولى يسقط بالمقدار الذى لا يستجيب فيه لحق يريد أن يهمله » (ص ٣٩) .

إن الثائر الميتافيزيقى يثور على عالم ممزق كى يرده إلى الوحدة : إنه يعارض مبدأ الظلم المتفشى فى العالم بمبدأ العدل القائم فى نفسه . وهو لا يريد فى البدء غير رفع التناقض الموجود فى الدنيا ، وإشاعة العدل بين الناس جميعاً إن استطاع ، أو الظلم بينهم جميعاً أيضاً إذا اضطر نهائياً إلى ذلك . وحتى يبلغ هذه الغاية ليس أمامه غير الاحتجاج والتنديد بالتناقض والظلم والتمزق .

الثائر الميتافيزيقى يريغ إلى الوحدة السعيدة ، ضد آلام الحياة والموت . إنه ينكر الموت ، وفى الوقت نفسه يرفض القوة التى تلزمه بالحياة فى مثل هذه الحالة التى تنتهى - ضرورة - بالموت . لكن هذا لا يقتضى أن يكون الثائر الميتافيزيقى بالضرورة ملحداً ، بل يقتضى فقط أن يكون مجدفاً . فهو يجدف باسم النظام ضد عالم الفوضى ، وباسم العدالة ضد عالم يشيع فيه الظلم ، وباسم الحياة ضد دنيا تنتهى دائماً بالموت . وأكبر دليل على اعترافه بتلك القوة ، أنه يثور عليها ، شأنه شأن العبد الذى يثور على سيده ، وهو بهذا إنما يؤكد وجوده . ولهذا يؤكد كامى أن الثورة الميتافيزيقية ليست هى والإلحاد أمراً واحداً (ص ٤١) .

إنما يريد الثائر الميتافيزيقى أن يأخذ على عاتقه إشاعة الوحدة فى الممزق ، والعدل فى العالم القائم على الظلم ، والاستعاضة عن الموت (مع الإقرار به طبعاً) ببديل عليه سيما الخلود .

* * *

ثم يستعرض كامى لوحة طويلة للثورة الميتافيزيقية تبدأ من الشيطان : إبليس الذى أبى أن يطيع أمر الله ويسجد لبشر خلقه من طين ، على حين أنه أى إبليس ، من نار ، والنار عنصر أشرف من التراب . ويعرض بعده

لبروميثيوس ، الثائر على الآلهة عند اليونانيين ، فيصوره بأنه ليس ثائراً على الخليقة كلها ، بل على زيوس وحده ، لأن اليونانيين كانوا يؤمنون بالطبيعة وأنه لا مناص من الخضوع للقدر ، بل الآلهة أنفسهم خاضعون له .

وتأتى المسيحية فتحاول الوقوف ضد هذه الثورة الميتافيزيقية ، بأن تضع المسيح وسيطاً بين الله والخلق ، وقد جاء ليحل مسألتين رئيسيتين هما : الشر والموت . وكان الحل بأن يحمل هو بنفسه عبء كليهما فيتألم ويصلب . — وتزيد الغنوصية فى الوسطاء بين الخالق والمخلوقات .

لكن الثورة الميتافيزيقية الحقيقية إنما تبدأ — فى نظر كامى — عند نهاية القرن الثامن عشر ، تبدأ بأديب غريب الأطوار ، هو : المركيز دى ساد Sade الذى رد الطبيعة إلى الجنس ومجد الجريمة ، وغالى فى الشهوات ، وطالب بالحرية المطلقة ، وفى الوقت نفسه وجد العدالة فى أن يدفع المرء عنها كله ولو بالموت وبالغ فى ثورته حتى قال : « إنى أكره الطبيعة . وأود لو قلبتُ خططها رأساً على عقب ، واعترضتُ طريق سيرها ، ووقفتُ عجلة الكواكب ، وحطمتُ الأجرام المعلقة فى الفضاء وما يمسك بها ، ودافعت عما يضر بها » . وبهذه الثورة العارمة بدأ « ساد » سلسلة الثائرين المحدثين من الثورة الفرنسية حتى اليوم ، وإن لم يأخذ أحد بمبدأ واحد مما قال به ، بل قامت الثورات بمبادىء أخرى مخالفة تماماً لما ذهب إليه فى جموحه الجنونى الدمى .

فالأدباء الرومنتيكيون الثائرون قد توالوا — بيرون وشيلى فى إنجلترا ، وفينى فى فرنسا ، ولرمونتوف فى روسيا — وإن اختلفوا فى الحلول التى يقدمونها : فبيرون ليس أمامه إلا أن يلعن ويجدف ، وشيلى يمجد « بروميثيوس طليقاً » ، أى الإنسان حراً من قيود الطبيعة والقدر . وألفرد دفنى يقتصر على أن يجيب عن الصمت — صمت القدر — بالصمت أيضاً عن القدر . ولرمونتوف يدعو إلى إنتهاب اللحظة الحاضرة من أجل « اتحاد قصير ، لكنه خصب ، بين قلب معذب وبين العذاب » . ويدخل دوستيفسكى المعركة ، خصوصاً

بشخصية إيفان كرمزوف ، فتدخل نبرة جديدة ، هى التضامن الكامل مع جميع المعذبين فى الأرض . فإيفان يرفض أن ينال الخلاص إذا اقتصر عليه ؛ ولهذا يرفض السماء ، تضامناً مع سائر المعذبين .

وإلى جانب الأدباء قام المفكرون الثائرون ، وعلى رأسهم اشترنر ونيتشه أما اشترنر Stirner فيريد القضاء على الأفكار الأزلية الأبدية ، والإبقاء على « الأوحد » L,Unique ، فيدعو إلى الفردية المطلقة التى تنكر كل ماينكر الفرد ، وتمجد كل مايمجده . ونيتشه يؤكد جانب الهدم من أجل إيجاد شرعة قيم جديدة تقوم كل شىء من جديد . ومن هنا كانت النزعة العدمية عنده nihilisme ، التى تؤدى بدورها إلى إرادة القوة التى بفضلها سيوجد « الإنسان الأعلى » .

وهنا يعقد فصلا عن النزعة فوق الواقعية («السريالية» surréalisme) يصدره بتأويل لمذهب لوتريامون Lautréamont الشاعر الذى اهتدى به أنصار هذه النزعة ، وهو الذى مجد الشرف «أناشيد مالدورور» Chants de Maldoror فهاجم الإنسان ، « هذا الحيوان المتوحش » ولم يعف من هجومه شيئاً . أما « السريالية فقوامها الثورة المطلقة ، والعصيان التام ، والتخريب المنظم ، وعبادة اللامعقول . إنها دعوى ضد كل شىء ، ورفض لكل الحدود والقيود بإصرار واستفزاز وتحد وقح ، انبثقت من حركة « دادا » Dada بإنكارها وهدمها لكل قيمة ولكل موروث ولكل ما وصل إليه الإنسان فى كل الميادين . وزادت عليها أحياناً . فالسريالية تقدس — إن كانت تقدس شيئاً هدم المعنى والتناقض فتقول : « ما الخير ؟ ما القبيح ؟ العظيم ، أو القوى ، أو الضعيف ؟ لا أدرى ! لا أدرى ! » .

وفى هذا أيضاً يقول زعيمها أندريه بريتون Bréton : « لما كنت غير قادر على اتخاذ قرار بشأن ماقدر لى ، وكان امتناع العدالة قد أصاب ضميرى الأعلى ، فإنى أمتنع من تكييف وجودى مع الأحوال المزرية المقدرة

لكل موجود فى هذا العالم » . إن السريالية صرخة العقل وهو يثور على نفسه مصمماً على تحطيم كل هذه العقبات . ولهذا تعيش فى غضب جريح متواصل .

وتحقيقاً لهذا البرنامج الهدام تبدأ السريالية فتؤكد أن الإنسان برىء ، ولهذا يجب أن تعطيه كل القوة . لكنها فى الوقت نفسه تسمح لنفسها بتمجيد القتل والانتحار ، حتى زعم أندريه بريتون أن أبسط عمل يقوم به السريالى ، هو النزول إلى الشارع بمسدس فى اليد ، وإطلاق النار على الجماهير حيثما اتفق !

وطبعاً لم يفعل أى واحد من هؤلاء السرياليين شيئاً من هذا ، وإلا لما بقى منهم أحد ! لكنه الجنون الفكرى المطلق هو الذى أطلق على ألسنتهم هذا الجنون المطبق . ولما وجدوا فى المجتمع أقوى ما يصدهم عن تحقيق شطحاتهم الجنونية هذه ، انضموا إلى الحركات الهدمية المطلقة التى ترمى إلى تقويض المجتمع من أساسه كله . ومن هنا كان الاتصال الوثيق بين السريالية وبين الماركسية والفوضوية وما شاكلها من مذاهب تدعو إلى تحطيم المجتمع كله .

أما الهدف من هذا ، فهو عند بريتون : المزج بين الواقع والأحلام ، والتسامى بالتناقض القديم بين المثالى والواقعى ، وذلك بالوصول إلى وضع فيه يسقط التضاد ، بل التناقض بين الحياة والموت ، والواقعى والخيالى ، والماضى والمستقبل . ولهذا كان أعدى أعداء السريالية المذهب العقلى الذى يقول بعدم التناقض .

الثورة التاريخية :

تلك ثورة الأدب والفكر فى القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين ، وكانت تواكبها فى الوقت نفسه ثورة تاريخية ، أعنى سياسية

اجتماعية اقتصاديه . ولن تعد الثورة ثورة حتى يسير فيها التغيير السياسى جنباً إلى جنب مع التغيير الاجتماعى والاقتصادى . أما مجرد التغيير السياسى فيسمى تعديلا أو إصلاحاً ، لكنه لن يعد ثورة أبداً . كذلك تختلف الثورة révolution عن التمرد révolte فى أن التمرد ينقضى سريعاً ، إنه شهادة لا تماسك فيها ولا إحكام . أما الثورة فتبدأ بفكرة ، إنها إدخال للفكرة فى سياق التجربة التاريخية ، على حين أن التمرد هو مجرد حركة تمضى من التجربة الفردية إلى الفكرة .

التمرد حركة لا نتيجة لها فى الواقع ، واحتجاج غامض لا ينطوى على نظام أو مذهب ، أما الثورة فمحاولة لتكييف العمل وفقاً لفكرة ابتغاء تشكيل العالم داخل إطار نظرى . لهذا يفضى التمرد إلى قتل أشخاص ، على حين أن الثورة تؤدى إلى قتل أشخاص ومبادىء فى وقت واحد معاً .

ومن أوضح الأمثلة التاريخية على هذا الفارق ، تمرد اسبارتكوس فى نهاية العالم القديم ، أى فى روما سنة ٨٣ – ٧١ قبل الميلاد . فقد بدأت بسبعين عبداً وانتهت بسبعين ألفاً ، طالبوا فقط « بحقوق متساوية » مع المواطنين الرومانيين . لقد انتصروا على القوات الرومانية التى واجهتهم ، وزحفوا إلى روما ، لكنهم توقفوا أمام أسوارها ، إذ لم يكن يحدوهم مبدأ عام ومذهب شامل يحركهم ، فانصرفوا عن روما دون حرب ، وأخفق تمردهم . وانتقم الظافر كراسوس فعذب الآلاف منهم . وشبيه بهذا فتنة الزنج المشهورة فى الدولة العباسية لما أن خرج العلوى ، على ابن محمد ، قائد الزنج بالبصرة سنة ٢٥٥هـ واستقر الأمر حتى سنة ٢٧٠هـ بمناصرة العبيد والزبالين والسودان حتى قتل من المسلمين قرابة مليون ونصف مليون .

وعلى العكس نرى الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ تحاول أن تطبق نظريات روسو فى واقع التجربة التاريخية ، خصوصاً بفضل سان جيست Saint- Juste الرأس للفكر الأكبر لهذه الثورة : إنها دين جديد ، له شهداؤه وقديسوه .

ومبادىء هذا الدين هى : تأليه الشعب بالقدر الذى تتفق فيه إرادة الطبيعة مع إرادة العقل . فإرادة الشعب ، إذا عبرت عن نفسها بحرية ، لا يمكن أن تكون غير تعبير كلى عن العقل . وإذا كان الشعب حراً ، فهو معصوم من الخطأ : « إن صوت الشعب هو صوت الطبيعة » . والمبادىء التى يجب أن تحكم المجتمع هى : الحق والعدل ، والعقل .

لكن الحرية فى نظر سان جيست قد تقتضى الإرهاب : « كل الأحجار قد أعدت لبناء الحرية ، وبهذه الأحجار نفسها نستطيع أن تبنى للحرية معبداً أو قبراً » — هكذا قال سان جيست . فكان من طبائع الأشياء أن أن تقترن الثورة الفرنسية — فى نظر هؤلاء — بالإرهاب !

ويستمر كامى فى تحليل الثورة الفرنسية : مبادئها ووقائعها . ويمضى منها إلى الثورات الاشتراكية فى أوروبا ، وبخاصة فى روسيا . ووقف وقفة طويلة عند الثورة الروسية الأولى سنة ١٩٠٥ ، ثم الثورة الروسية الكبرى سنة ١٩١٧ ، مقارناً إياها بثورتين أخريين فى السنوات الأربعين الأولى من هذا القرن ، هما الفاشية والنازية ، مبيِّناً خصوصاً أن الثورة الروسية ثورة عالمية ، على حين أن النازية قومية ، الأولى تهدف إلى إيجاد المدينة الكلِّيـة ، والثانية إلى سيطرة جنس معين . ويبرز خصوصاً جوانب الإرهاب والتعذيب ومصادرة الحريات وامتهان الحرية الفردية فى هذه الثورات كلها . وهذا هو السبب فى هجوم الماركسيين عليه هذا الهجوم المقذع الذى أشرنا إليه فى أول هذا الفصل .

* * *

وينتهى كامى من كلِّ هذا التحليل الدقيق الأصيل للثورات التاريخية إلى بيان أنها قد أفضت فى النهاية إلى الثورة على المبادىء التى بدأت فنادت بها . بدأت بتمجيد الإنسان ، فانتهت إلى إنكار مجرد حقه الطبيعى فى الحياة ؛ وبدأت بالدعوة إلى الحرية ، وانتهت بمصادرة كل حرية ؛ وبدأت

بالثورة على الموت ، فانتهت إلى تحليل الموت لكل مخالف للمذهب ، وبدأت بالصراع ضد الشر ، وانتهت بأن فرضت الشر على الناس .

ولما كانت هذه الثورات التي هاجمها كامى تشمل ثورات بورجوازية وأخرى اشتراكية ، ثورات عقلية وأخرى لا عقلية ، حتى ليمكن أن يقال : إن تحليل كامى هو « ثورة على كل ثورة » — فإنه كان من الطبيعي أن يكون كتابه هذا هدفاً للهجوم المنيف من جميع الجهات .

هنا ويحق للقارىء إذن أن يتساءل : باسم ماذا إذن كانت ثورة كامى على كل ثورة ؟ أباسم مبدأ جديد يعارض به مبادىء هذه الثورات كلها ؟

كلا ! فهو لم يأت بأى مبـــدأ جديد ، اللهم إلا أن يكون مبدأ « اللامعقول » .

لهذا فإن الجواب الوحيد عن هذا التساؤل أن يقال : إنه باسم اللامعقول ، أعنى أن كل ما في الوجود غير معقول ، ثار كامى على كل «ثورة» وثورته هي ثورة كسائر الثورات ، خصوصاً والتناقض ظاهر في ضربه المذاهب بعضها ببعض .

لكن كامى لا يريد أن يقف هذا الموقف السلبي ، إنما ينتهى إلى موقف إيجابي . إنه يعترف بأن الثورة عصب الوجود ، وأنها حركة الحياة نفسها ، ولا يمكن المرء إنكارها دون أن ينكر الحياة نفسها . وتداؤها الأعمق يولد وجوداً . وهى ، لهذا ، حب وخصوبة ، وإلا لم تكن شيئاً . والثورة كرم وجود ، وإلا فإنها إذا لجأت إلى الانتقام أنكرت أصولها واستحالت إلى حقد وطغيان . أجل ! الثورة مشاركة في الكفاح لتحقيق مصير مشترك . لكن حذار من التفاؤل ، فلا فائدة منه في شقائنا الذى نعانيه ! وعلينا بالشجاعة والعقل . وليس في وسع أية حكمة أن تقدم أكثر من هذا . فالثورة ستصطدم أبداً بسور الشر الذى لن تستطيع معه أن تفعل أكثر

من أن تتخذ منه تكأة جديدة للوثوب . وليس فى وسع الإنسان إلا أن يسعى لتخفيف الشقاء فى الدنيا . لكنه مهما سعى فلن يقضى أبداً على الظلم والآلام .

لهذا كله يختتم كامى كتابه بنبرات فيها إشراقة رجاء : « سنختار نحن الأرض الأمينة ، والفكر الجرىء القنوع ، والعمل الناصع الواعى ، وسخاوة الإنسان الذى يعرف . وفى النور سيبقى العالم مناط حبنا الأول والأخير . إن إخواننا يتنفسون تحت السماء نفسها ، والعدالة حية . هنالك يولد السرور الغريب الذى يعين على أن نحيا ونموت ، وإنا لنرفض تأجيله إلى ما بعد . إنه — على الأرض المتألمة — الزوان الذى لا يتعب ، والطعام المر ، والريح العاتية القادمة من البحار ، والفجر القديم والجديد معاً . وبوساطته ، ومن خلال المعارك ، سنعيد تقويم روح العصر . وعلى قمة التوتر الأعلى سينطلق السهم مستقيماً ، انطلاقة كلها شدة وكلها حرية » .

هذا رجاء الإنسان ، ممزوجاً بطعم الرماد ، لأن الثورة لن تنتهى أبداً حتى يموت آخر بنى الإنسان .

العارف الروسى : نقولا برديائف

فى الحاضر ماض يصرخ فى طلب الحياة على لسان نفر خارق يهتف من الينبوع الأصيل ، وإن استقى من تراب الواقع الحى ، فتراه يتطاول بروحه إلى الأعصار الأول حتى يعيش فى إيمان الوحى العنصرى ، ويخيل إليك أن الطبيعة نفسها قد مالأته على هذا التوجيه فأفاضت عليه من القسمات البدنية ما يلبس على الناس تجسده لتلك القيم الأولية . ولكيلا يرد العصر عنه فلا يصبح متوحداً أو ظاهرة غريبة أدعى إلى حب الاستطلاع المشدوه منه إلى التقدير المشارك والاتباع السخى ، تشاهده يشارك فى التيارات الفكرية البارزة العصرية فيحيط بدقائقها ويغوص على حقائقها . وقد يمعن فى التمويه حتى ليخيل إلى الناظر العابر ، بل والناظر المتفطن ، أنه من أهلها ، والواقع أنه ما تظاهر بالمشاركة فيها إلا ليبدو أقدر على الانقضاض عليها والانتقاص من أطرافها . لكن انزع الطلاء ومزق الحجب ، تتكشف لك حقيقة عارية يذهل من هولها المفتونون ، بيد أن البراعة كل البراعة فى نزع الطلاء وتمزيق الحجب ، لأنها من الدقة والمباقة بحيث لا تنقاد إلا لليد الصناع . وهيهات أن تظفر بها إلا بعد صراحة جارحة وقحة فيها استملاء نبيل .

وتلك « الأولية » تلبس رداءين : صفاء الدين ، وأصالة الحكمة . وكأن أصحابها يعبرون مباشرة عن الظاهرة « الأولية » بالمعنى الذى لهذا التعبير عند جيته[1] ، وإن كانوا فى الواقع لا يتعلقون إلا بجانب منها محدود ، يصورون معاكل الواقع ومفتاله ، ويلونون نظراتهم فى الأحياء والأشياء والمذاهب بألوانه . وتظاهرهم بالتسليم ببعض النواحى فى المذاهب المعارضة إنما هو احتيال لينطلى عليك إغراؤهم المعسول بالأرض الزائف .

---

(١) راجع كتابنا « اشبنجلر » الفصل الثانى و « الديوان الشرقى » المصدر تحت عنوان « جيته والدين » القاهرة سنة ١٩٤٤

ولعل أبرز من يمثلون هذا الاتجاه في هذا العصر شخصيتان ممتازتان لهما كبير الأثر في التوجيه الروحي المعاصر ، أولاهما : هرمن كيزرلنج ، الحكيم الشمالي صاحب مدرسة الحكمة ، والمارد الأشقر الذي انطوى على القوى الأرضية في كتلة ارتوت من أمواج الكنج المقدسة ، وطوفت على الأرض في نزعة عالمية تمتد أصولها إلى غوامض الأسرار الكونية ، وقد توفي في نيسان سنة ١٩٤٦ ، أما الآخر — وهو موضوع حديثنا الآن — فهو نقولا بردياثف ، العارف الروسي الأكبر .

عريض الجبهة ، مبسوط المحيّا ، في نظراته رقة ، وفيها مكر أليف ، وفي قسماته قوة ، وإن اتسمت خطوطها بالصفاء المتفتح على الآفاق الفسيحة ، ورأس جميل يشع منه نور النبوة في تشابه غريب ورؤس الأنبياء في الرسم الجداري الذي صنعه ميكلنجلو في القبة السكستية ، وقد أحاط به شعر جثال زاد من مهابته وروعة طلعته .

ولد في سنة ١٨٧٤ بمدينة كييف من أسرة نبيلة تضرب أعراقها في التقاليد الحربية الروسية الأثيلة ، بيد أن جدته كانت فرنسية كاثوليكية هاجرت إلى روسيا ، ثم أرسل شأن لداته — إلى المدرسة الحربية في كييف فلم يطب له بها مقام ، فالتحق بالجامعة حيث درس العلوم الطبيعية والقانون . وفي كييف ذلك البلد العتيق الذي كان العاصمة الروحية زمناً طويلاً فأبدعت الأساطير الرائعة التي تدور حول الأمير فلاديمير (سنة ١٠٠٠ ميلادية) ومنضدته المستديرة ـ عرف شخصيتين ممتازتين سيكون مصيرهما معه في المنفى بباريس هما سرج بولجاكوف الأستاذ اليوم بالمعهد الأرثوذكسي بباريس ، وليون شستوف صاحب الأبحاث العميقة عن كيركجور وتولستوي ودوستويفسكي المتوفي منذ عهد قليل . وشارك في حركات الطلاب الاشتراكية الديمقراطية فنفي إلى فولوغدا بشمال روسيا ، وكان من رفقائه في النفي سافنكوف الإرهابي الشهير ، ولوناتشرسكي الذي صار له في دولة السوفيت مكانة ظاهرة فأصبح مندوب الشعب في التعليم العام .

ولكن كانت روسيا فى ذلك الحين تجعل قبلتها الروحية الأولى ألمانيا ، فكان الفكر الألمانى ممثلا فى مختلف رجاله ، أخطر الأثر فى التكوين الروحى للطبقة المعروفة باسم « الانتلجنسيا » ، وهى طبقة لا تعنى بالضرورة رجال الفكر ، بل تعنى كل المشاركين بحماسة فى الشئون السياسية سواء أكانوا من أهل الفكر والثقافة أم لم يكونوا . وكان لهيجل — على وجه التخصيص — بالغ النفوذ هو وأتباعه ، خصوصاً أصحاب اليسرة من مدرسته وعلى رأسهم فويرباخ واشتروس وماركس . ولعل هؤلاء الشباب الروس لم يمجدوا ماركس آنذاك إلا بوصفه هيجلياً فحسب ، وماحماستهم للماركسية إلا حماسة للهيجلية كما فهمها ماركس ، أو بالأحرى كما أفسد فهمها ماركس ، لهذا كنت ترى الصفوة المثقفة من الروس ظمأى إلى الثقافة الألمانية العميقة ، ولا ترى لها كعبة روحية تقصدها غير برلين أو هيدلبرج أو غيرها من مدن الجامعات فى ألمانيا ، فلا تكاد تسنح لها فرصة الذهاب حتى تبادر باغتنامها ، لدرجة أنك لا تكاد تذكر شخصية روسية على جانب من التفوق العقلى لم تدرس فى ألمانيا أو تزرها فتطيل الزيارة تزوداً من ثقافتها الرفيعة .

لهذا فإن نقولا برديائف لم يكد يطلق سراحه من منفاه فى فولوجدا حتى ارتحل إلى ألمانيا للدراسة فى جامعاتها سنة ١٩٠٣ وبخاصة فى هيدلبرج ذات العراقة الموغلة فى تقاليد الحكمة والمعرفة الإنسانية . وهنا فى أحضان الغابة السوداء بما فيها من أسرار موحية وكوامن روحية ، راح يستعيد نفسه ويلتمس سبيله الحقة . وسبيله الحقة أن يكتشف ذاته الأولية ، ذاته الروسية بما تنطوى عليه من خوارق وغموض وتصوف ونزعات لامعقولة ونزوات فيها خليط من الأفكار الشاذة حتى المرض ، المتناقضة حتى القلق ، روح الاستبس المستسلم لغوامض الأسرار الكونية ، هذه الروح المريضة وفى مرضها سر شفائها . لقد كان خاضعاً إبان مقامه فى كييف لتأثير كارل ماركس وفريدرش نيتشه وكنت وإبسن ولكن هؤلاء ما كانوا فى الواقع إلا بضاعة مزجاة إلى روسيا فى غير انسجام واضح مع روحها الحقيقية التى

أثينا على وصفها ، لهذا تأثرهم من تأثر لا بروحه ، بل بعقله ، فما أبعد الفارق بين روح هؤلاء ، الروح الشمالية المتوثبة إلى اللانهائي ، وبين روحها هي ، روح السهل المذعن لقوة غامضة !

أجل ، كان الإعجاب شاملا كاملا بهؤلاء في روسيا ، لكن من جانب ذوي النزعة الغربية ، لا من جانب الممثلين الحقيقيين للروح الروسية ، فهؤلاء الأخيرون بذوهم على خلاف ، وانطووا على ذواتهم يفتشون في أثاويبها — التي رانت عليها ألوان الطلاء الزائف الذي فرضه بطرس الأكبر على روسيا فرضاً — عن روحهم الأصيلة .

هنالك نأى برديائف جانباً عن أولئك الهداة القدماء : ماركس ونيتشه وكنت وكان عليه أن ينشد هداة جديدين ، وكان عليه كذلك أن يبحث عنهم بين الألمان — أليست الثقافة الألمانية هي التي لا معدل عنها عند كل روسي مثقف ؟ ووجد أولئك الهداة في أشخاص يمكن أن يكون بينهم وبين النزعة الصوفية الروسية آصرة رحم ، وعلى رأسهم : يعقوب[1] بيمه ، الصوفي الألماني المتلفع بالرموز الكونية « والسر الأكبر » ، ثم شلنج ، الفيلسوف الرومنتيكي الضارب في فيافي الصوفية العقلية .

وانتهت حياة الطلب وبدأت حياة الكتابة ، وهو كان قد نشر من قبل في سنة ١٩٠٠ دراسة عن « لانجه والفلسفة النقدية في صلتها بالاشتراكية » فنقد لانجه صاحب تاريخ المادية ، وأساس مذهب المثالية . ثم نشر في السنة التالية كتابه الأول عن « الذاتية والفردية في الفلسفة الجماعية » محاولا فيه أن يجد مركباً من الماركسية والمثالية الكانتية ضد مذهب الوضعية . وكتب دراسة في كتاب توفر عليه عديدون سنة ١٩٠٤ بعنوان « مشاكل المثالية » وعنوان هذه الدراسة : « من وجهة نظر سرمدية » ، تتبدى فيها لأول مرة

---

(١) راجع ما كتبناه عنه في مقدمة « أمدين » — القاهرة سنة ١٩٤٤ .

نوازعه الجديدة إذ عرض فيها تطور المادية التاريخية نحو مثالية مسيحية . وكان أصحاب هذا الكتاب يرمون من ورائه إلى الثورة على فريق لينين والثوريين الماركسيين ، مستهدفين مع ذلك إلى إقامة العدل الاجتماعى والديمقراطية الصحيحة فى ثورة على القيصرية ، وهاجموا مرة أخرى أولئك وهؤلاء فى كتاب ظهر سنة ١٩٠٩ بعنوان : « مراحل » ، معنيين خصوصاً بالهجوم على النزعة الإلحادية المتغلغلة فى طبقة « الانتلجنسيا » .

فصار برديائف كاتباً حراً يدعو إلى العدل الاجتماعى الممزوج بالروح المسيحية . فكتب « الوعى الدينى الجديد والمجتمع » و « الأزمة الروحية فى طبقة الانتلجنسيا » . وفى أثناء مقامه بإيطاليا سنة ١٩١١ ألف كتاباً بعنوان « معنى الفعل الخالق » وقد نشر فى موسكو سنة ١٩١٦ . لكن على الرغم من نزعته الدينية هذه فقد وقع فى عراك مع « المجمع المقدس » فهاجمه فى مقال بعنوان « خانق الروح » وهو يقصد به المجمع المقدس ، الذى سرعان مارفع أمر برديائف للقضاء ، لكن الحرب الكبرى الأولى والثورة التى تلتها أطاحت بهذه القضية .

وفى سنة ١٩١٧ قامت الثورة البلشفية الكبرى فى روسيا ، فالتزم خلالها موقفاً حراً . فلا هو إلى فريق الثوار — لأنه كان يعلم ما تنتهى إليه هذه الثورة من مصادرة لكل حرية ؛ ولا إلى فريق الروس البيض لأن هؤلاء كانوا قد أفسدوا الأمور فى روسيا موغلين إلى أبعد حد فاستعبدوا الأحياء والأشياء . ثم عين فى سنة ١٩٢٠ أستاذاً فى كلية الفيلولوجيا والتاريخ بموسكو ، وهنالك ألف عدة كتب : عن « ليونتيف » Leontieff وعن « معنى التاريخ » وعن « نظرة دوستيفسكى فى الحياة والوجود » ، لكنه لم يستطع نشرها إلا فى الخارج خصوصاً فى ألمانيا .

لكن أنى له أن يعيش فى العهد الجديد ! ضاق بالعهد الجديد وضاق به هذا العهد الجديد فاعتقله فى السجن مرتين ثم نفاه أخيراً سنة ١٩٢٢ من

روسيا نهائياً ، فغادرها إلى برلين حيث نظم أكاديميته الدينية بمعاونة جمعية الشبان المسيحية الأمريكية ، وبقى بها ثلاث سنوات نشر فى خلالها كتابه المعروف « عصور وسطى جديدة » . ثم غادر برلين إلى باريس سنة ١٩٢٥ فأنشأ فيها مجلة روسية بعنوان «السبيل» ، وتفرغ لكتابة مؤلفاته الرئيسية: « فلسفة الروح الحرة » (سنة ١٩٢٧) ، « مصير الإنسان » (سنة١٩٣١ ، «الأنا وعالم الموضوعات» (سنة ١٩٣٤) ، «مصير الإنسان فى العالم المعاصر» (سنة ١٩٣٤) « الروح والواقع » (سنة ١٩٣٧) ، « الشيوعية الروسية : ينابيعها ومعناها » (سنة ١٩٣٧) ، وظل يحيا فى باريس مشاركاً فى بعض المؤتمرات الفكرية العالمية ، مرموقاً فى الوسط الفكرى بفرنسا ، ومنها فى سائر العالم حتى توفى سنة ١٩٤٨ .

وبرديائف قد استأنف الحركة القوية التى بدأت فى روسيا فى النصف الثانى من القرن الماضى وكان من رجالها تشادائف Tchaadaeff وإيفان كرئيفسكى Ivan Kiréevski وألكسيس خومياكوف Alexis Khomiakoff ، ثم على وجه التخصيص فلاديمير سولوفيف . وكان سعى هؤلاء متجهاً إلى تجديد النزعة الدينية فى روسيا لمـــا أن رأوا الفارق بين خصب الكنيسة الكاثوليكية وفقر الكنيسة الشرقية من حيث التطور الروحى ، فهذه الأخيرة لا تكاد تملك منه الا الليتورجيا وعبادة الايقونات ، فكلتاهما تميز الأرثوذكسية الروسية من الكاثوليكية اللاتينية. ولايزال لتلك الليتورجيا (المراسم والطقوس والأناشيد الخ) كل جلالها ، لكن هذا لا ينهض على قدميه إذا قورن بالتطور الفكرى الكبير الذى مرت به الكنيسة الغربية خصوصاً فى العصور الوسطى حيث تكونت العقيدة فى صورتها العقلية المكتملة وشيدت كاتدرائيات فكرية لا تقل فى سموها ودقتها عن الكاتدرائيات القوطية الفنية . فتنبه أولئك النفر إلى واجبهم فى سبيل تجديد الحياة الروحية الدينية فى تلك الكنيسة الشرقية ، ورأوا أنها كانت الأجدر بالسبق فى هذا المضمار « لأن الشمس تشرق فى الشرق ، ومن الشرق يشع كل

نور ديني . فالشرق بلد الوحي ، والغرب بلد الحضارة . الشرق أقرب إلى ينابيع نشوء كل حياة ، إنه ملكوت التكوين[١] . » والشرق الذي يقصده هؤلاء هنا هو الشرق بالنسبة إلى أوربا ، أي روسيا ، فتصوروا أن لها رسالة دينية خاصة هي كلمتها الأخيرة التي ستكون فيها النجاة لأوربا ، ولن تكون دينية إلا في روحها ، أما في انطباقاتها فتشمل كل مرافق الحياة وبخاصة الاجتماعية . ومن ثم تبلورت الخصومة بين المستغربين والمتشرقين : من يتجهون إلى أوربا الغربية ، ومن ينطوون على نفوسهم في أسرار أوربا الشرقية ، أعني الروسية . واستمرت بكل قواها بين الفريقين على النحو الذي أوضحناه في موضع آخر[٢] على نحو لا نحتاج بعده هنا إلى فضل بيان . إنما نشير إلى بعض المعاني العامة التي انطوى تحت لوائها عمل هؤلاء .

وأولها فكرة الحكمة التي أخذها سولوفيف عن المذاهب المستورة في القبالة ، ووفقاً لتمجيدها في سفر الحكمة أو سفر يشوع بن سيراخ في « العهد القديم » من الكتاب المقدس . ولكنه يحيلها إلى المسيحية بقوله إن الحكمة هي السيدة العذراء والحكمة هي الوحدة في الله ، وهي أيضاً تجليه المثالي وطبيعته السرمدية .

ثم فكرة الإنسان الإله ، أي أن الغاية التي يجب أن يسعى إليها الإنسان هي التشبه بالإله ، على أساس الكلمة المشهورة التي قالها اثناسيوس : « صار الله إنساناً كيما يصير الإنسان إلهاً . » وهم في هذا الاتجاه يذهبون إلى حد بعيد بعض الصوفية المسلمين ، خصوصاً ابن عربي ومدرسته .

ثم لعبت الأفكار الأخروية دوراً خطيراً في توجيههم ، وكمقدمة لها عنوا بفكرة المصير في الدنيا . ومن بين من أولوا هذه الناحية جل اهتمامهم

---

(١) بردياف : « الفكرة الدينية الروسية » في « الروح الروسية » ص ٩ .

(٢) راجع كتابنا « اشبنجلر » الفصل الثاني عند نهايته .

نقولا فيودورف Feodoroff الذى رأى أن المهمة الكبرى للملقاة على عاتق المجتمع الإنسانى هى الكفاح ضد الموت ، لأن الموت علة الملل وشر الشرور ، والبعث هو الانتصار النهائى على الموت بفضل اللطف الإلهى والجهد الإنسانى معاً . ثم حمل على النزعة الآلية فى هذا العصر ، فرأى الآلة رمزاً على سلب الإنسان إنسانيته . كذلك مضى بالاتجاه نفسه روزانوف Rosanoff (١٨٥٩ — ١٩١٨) ، لكنه وجهه فى اتجاه المشكلة الجنسية ، فأراد إصلاح الغريزة الجنسية والأسرة فى اتجاه ينزع إلى تقديس الجانب الحسى ، إلى حد أنه دعا إلى قضاء شهر العسل فى الكنيسة أيضاً !

فى أثر هؤلاء جاء برديائف مزوداً بكل ثقافة العصر ، فجنح ناحية الفكر الفلسفى ، متأثراً خصوصاً بتيارين فى الفكر الألمانى المعاصر : فلسفة الحضارة ثم المذهب الوجودى . لكنه صبغ كليهما بروحه الدينية الروسية الصوفية . فى فلسفة الحضارة رأى أن التاريخ الحديث هو تاريخ عظمة الأوهام ذات النزعة الإنسانية وانحلالها ، بمعنى أن مأساة هذا العصر الحديث تنحصر فى أن الإنسان قد شاء أن يستقل بجانبه الإنسانى فى المركب الإنسانى الإلهى الذى هو صنيعة الإنسان ، وذلك بتوكيد حريته بإزاء الله وبإزاء الكون معاً . فأنكر الإنسان صورة الله التى فى نفسه ، وذلك فى عهد النهضة . ثم جاء عهد الإصلاح الدينى فأنكر الحرية الإنسانية مسلماً القياد كله للطف الإلهى المباشر ، وإن أكد الحرية الدينية للإنسان بإزاء الكنيسة . وواكب هذا كله اتساع سلطان الآلة والنزعة الآلية فى تكييف حياة الناس ، فقضى على الحياة العضوية التى سلك سبيلها العصر الوسيط . وجاءت الديمقراطية والنزعة الفردية فزادت من فوضى الإنسان ، بأن جعلت مقياس « الحقيقة » فى « الأغلبية » . وهذا كله من شأنه أن يزيد فى نزع الإنسانية عن الإنسان .

لكن برديائف لا يريد أن يستنتج من هذا ما انتهى إليه اشبنجلر من أن هذه الأمور من أشراط ساعة الحضارة الغربية . بل يرى التاريخ يدق بجراه

قدماً في غير توقف أو عود . إنما رأى فيها ظلمات قد أناخت بكلاكلها على العالم ، كما حدث قبل نهضة العصور الوسطى ولن تلبث هذه الظلمات أن تتبدد . فتشرق « عصور وسطى جديدة » هي التي يتنبأ برديائف بأننا بسبيل ابتثاقها من ظلماء هذا العصر الحديث . فسيكون ثمة عود إلى الينبوع الأصيل ، إلى أعماق الوجود الأولى ، وهنالك يبزغ العالم الجديد يرفرف عليه لواء وثبة مسيحية كبرى من ذلك النوع الذي نشاهد إرهاصاته لدى رجال النهضة الدينية الروسية الذين تحدثنا عنهم ، فتعود إلى الدين قوته الأولية ، ويستحيل المجتمع إلى « مشاركة عضوية حافلة » تكون تجسداً لمعنى تناول القربان في الطقوس الدينية ! ولروسيا دور خاص في هذا التحول ، لأنها تمتاز من بقية أوربا بأنها انتقلت مباشرة من العصور الوسطى القديمة (إن صح أنه كانت لها عصور وسطى قديمة بالمعنى الذي يفهم به هذا اللفظ بالنسبة إلى أوربا الغربية) إلى العصور الوسطى الجديدة المقبلة . وما البلشفية الروسية إلا المرحلة الأولى من مراحل هذا التطور ! لكنها مرحلة يجب القضاء عليها في نظر برديائف ، لأن الماركسية وإن ردت إلى الإنسان كرامته في جعلها الإنسان سيد عمله وتحريمها استغلال الإنسان لأخيه الإنسان ، فإنها مع ذلك قصرت لأنها تعوزها فكرة الشخصية الإنسانية ، ورأت في الإنسان كائناً تحدده العوامل الاجتماعية والاقتصادية وحدها ، فقضت على الفرد لحساب المجتمع ، وبزوال هذه الثنائية بين الانسان الفرد والجماعة ، زال المعنى الحقيقي للإنسان ، كشخصية . نعم إنه لاصلاح للعالم إلا إذا حلت المشاكل الأولية للحياة الانسانية ، مشاكل الخبز والاقتصاد ، لكن الاقتصار على هذا هو بعينه الفساد كل الفساد . فليست آفة العصر في النظرة البورجوازية إلى العلاقات الاقتصادية بين الناس في المجتمع وحدها ، بل خصوصاً في النظرة البورجوازية إلى الحياة الروحية . غير أن برديائف يرى أن القضاء على هذه النظرة الأخيرة لن يأتي إلا عن طريق « التسليم بسر الصليب » (« المسيحية والواقع الاجتماعي » ، ص ١٦٩) ، ويرى أن هذا التوجيه لا يتفق مع الشيوعية لأنها نظرة شمولية في الحياة بكل مرافقها ، وإنما يتفق مع الاشتراكية لأنها يمكن أن تقتصر على تنظيم الحياة

الاجتماعية والاقتصادية دون أن تتجاوزها إلى ميدان الحياة الروحية ، بل تدع هذه من اختصاص الدين ، الذى يأبى أن يستغل فرد فرداً أو طبقة أخرى والمدنية الرأسمالية هى التى قضت على فكرة الله .

وهكذا يحاول برديائف أن يوفق بين الدين والاشتراكية كما حاول التوفيق بين الدين والوجودية ، شأنه شأن جبريل مارسيل Gabriel Marcel المفكر الفرنسى الوجودى الكاثوليكى المعاصر . لكنه من أجل هذا يضطر إلى ألوان من التأويل لكلا الطرفين المتباعدين حتى تتم المساومة ، وفى هذا التأويل من المغالاة والبعد عن الفهم المستقيم ما يخشى معه تشويه الجانبين ، على الرغم مما يحتال به هنا من إيغال فى التمييز ووضع الفروق الدقيقة nuances حتى يلبس عليك الأمر فتراقبه على مبتغاه . ومن هنا كان ثمة ما يدعو إلى التحصن من مكره الخفى فى كثير من الأحيان ، خصوصاً وله مهارة فائقة فى العرض والتحليل بحيث يغرى بك — إن لم تكن متنبهاً — إلى أن تسايره حتى النهاية فتمالئه على نتائجه .

وأياً ما كان الأمر ، فنقولا برديائف شخصية خليقة بالعناية وإن اتسمت آراؤه بالرجعية المعسولة بإغراء الواقع الحى المموه .

جبريل مارسل

ولد جبريل مارسل في جو من التجريد الروحي الذي يهزأ بالتجربة ، ويعيش فيما وراءها ، متجاوزاً عالمه اليومي . وأولع بالأفكار والصور العقلية ، وناداه المجهول المستتر منذ بدء تفكيره ، فلم يحفل إلا بالمفكرين الصوفيين .

وكان أبوه كاثوليكي المولد والنشأة ، ولكنه سرعان ما انفصل عن الدين مؤثراً اللاأدرية التي دعا إليها تين وسبنسر ورينان ، على الكاثوليكية التي رآها حافلة بالأساطير غير المعقولة . ومع ذلك لم يكن شهواني المنزع ، بل كانت حياته تتسم بالضبط والقناعة والحرص على أداء الواجب . أما أمه فكانت من أصل يهودي ، لكنها اعتنقت البروتستنتية في أشد أنواعها تحرراً من العقائد الجامدة ، وكانت تؤثر الشعراء المتشائمين في القرن التاسع عشر ، من ألفرد دي فني حتى مدام آكرمن ، لأن شعورها بأن الحياة خلو من المعنى كان يسيطر على نفسها . وكانت تعشق الحق والاستقامة الخلقية .

ولد جبريل مارسل في السابع من شهر ديسمبر سنة ١٨٨٩ في باريس ، ابناً وحيداً لوالديه ، وكان أبوه موظفاً كبيراً في الحكومة الفرنسية تقلب في عدة مناصب دبلوماسية ، وكان مستشاراً للدولة ، ومديراً لأكاديمية الفنون الجميلة ، ومديراً لدار الكتب الوطنية ، وواحداً من كبار المثقفين في عصره . ثم عُيّن في سنة ١٨٩٨ وزيراً مفوضاً في استوكهلم بالسويد ، وجبريل في التاسعة من عمره ، وقد قال يصف هذا الجو : « إن المناظر السويدية التي عرفتها وأنا في سن التاسعة إبان الفترة القصيرة التي كان فيها أبي وزيراً مفوضاً في استوكهلم ، هذه المناظر المؤلفة من الصخور والأشجار والمياه ، وبقيت سنوات طوالا أحن إليها ، لقد بدت لي خير ما يرمز إلى العالم الأليم الذي كنت أحمله في نفسي . » (« الوجودية

المسيحية » ص ٣٠٣ ، باريس سنة ١٩٤٧) . على أنه شاهد فى طفولته ومطلع شبابه بلاداً عديدة أخرى فى أوربا وتعرف إلى آدابها . ثم عاد إلى باريس ودخل الليسيه بعد أن أقام فى السويد ثمانية عشر شهراً . وهنا أحس بالضيق لأن الحياة فى الليسيه تضاد الحياة الحرة الشخصية المفتوحة على المجهول ، التى عاشها فى استوكهلم ، حراً من الدراسة ، يغشى أولاد الدبلوماسيين ، ويستطلع طلع عوالمهم الغريبة . لكنه وجد فى الإجازات الصيفية ما يعوض عن جدب الحياة فى الليسيه . وكان أهله يمضونها فى الجبال، وفى أماكن مختلفة باستمرار . وكان يجد فى هذه الأماكن الموحشة وطنه الذى يحن إليه ، لأنه كان يهوى اكتشاف أعماق الأبعاد ، « إن كل مايهمنى هو أن أكتشف موضعاً آخر يمكن أن يصير عندى هنا جوهرياً . لقد كان العالم يبدو لى آنذاك ، ولا شك أنه يبدو لى اليوم هكذا أيضاً ، على أنه المكان غير المحدد الذى ينبغى أن يسعى المرء فيه إلى مد منطقة الذات الباطنة إلى أقصى حد ممكن ، وتقليل منطقة ما يتصور بالتجربة ، أو يتخيل بطريقة مشوشة ، أو يعرف بالسماع ، وبالجملة ما لا يحياه المرء . وأعتقد أنى مصيب حين أقول إن حبى للأسفار ارتبط دائماً بالحاجة التى أشعر بها إلى الاستيلاء على عالمى الباطن بالتوطن فيه قدر الإمكان . » (الكتاب نفسه ، ص ٣٠٦) ثم دخل السوربون حيث حصل على ليسانس الفلسفة ، وكان فى الوقت نفسه يغشى محاضرات هنرى برجسون فى الكوليج دى فرانس . ولما بلغ الثامنة عشرة كتب رسالة للحصول على دبلوم الدراسات العليا بعنوان « الأفكار الميتافيزيقية عند كولردج وعلاقاتها بفلسفة شلنج » . ثم عين مدرساً للفلسفة فى فندوم سنة ١٩١٢ ، وفى باريس ١٩١٥ — ١٩١٨ ، وفى صانص ١٩١٩ — ١٩٢٢ ، ولما قامت الحرب العالمية الأولى تبين أنه لايصلح للخدمة العسكرية فالتحق بالصليب الأحمر الدولى ، وهذا هيأ له أن يعانى الحرب من زاويتها الوجودية ، لا السياسية ، من حيث تأثيرها فى النظام الأخلاقى للإنسان . واستقر فى باريس نهائياً ابتداءاً من سنة ١٩٢٢ ، وأشرف على بعض السلاسل

الأدبية ، وخصوصاً على سلسلة القصص المترجمة من اللغات الأوربية ، التي كانت يصدرها الناشر بلون تحت عنوان : « النيران المتقاطعة » . واشتغل بالنقد المسرحي في الصحف والمجلات الباريسية وخصوصاً « الفرنسية الجديدة » التي كان يصدرها جيد (عند الناشر جاليمار) و « الأنباء الأدبية » ، ولا يزال يتابع نقده المسرحي في هذه المجلة الأخيرة الأسبوعية Nouvelles Littéraires

ثم انعقدت أواصر الصلة الوثيقة بينه وبين الناقد الأدبي الكاثوليكي النزعة ، شارل دي بوس Charles du Bos (١٨٨٣ — ١٩٣٩) ، فتأثر مارسيل بنزعته الكاثوليكية . وبمناسبة رسالة كتبها إليه القصصي المعروف فرنسوا مورياك (ولد سنة ١٨٨٥) اعتنق جبريل مارسل الكاثوليكية في سنة ١٩٢٩ ، وفي سنة ١٩٣٧ حصل على جائزة بريبه Brieux الأدبية ، وفي سنة ١٩٤٨ جائزة الأكاديمية الفرنسية للأدب ، وفي سنة ١٩٥٦ حصل على جائزة جيته الهانزياتية ، ثم حصل على الجائزة الوطنية الكبرى الفرنسية سنة ١٩٥٨ . ثم عين في سنة ١٩٥٢ عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية في المعهد الفرنسي .

فلسفته :

وجبريل مارسل يستمد فلسفته من تجاربه الذاتية الباطنة ، ولهذا اتخذت تأملاته صورة اليوميات Journal . ولا نجد له أثراً فلسفياً على هيئة كتاب ، إنما كل إنتاجه يوميات أو مقالات . ولهذا يصعب على المرء ، بل يستحيل عليه ، أن يستخلص من مؤلفاته مذهباً محكم الأجزاء معماري البناء ، شأن الفلاسفة ، وحتى الفلاسفة الذين كتبوا يوميات مثل كيركجور ومين دي بيران ، قد كتبوا إلى جانبها كتباً مؤلفة تأليفاً يمكن من العرض المذهبي المتصل السابغ . أما مارسل فصاحب خواطر وشذرات ، ولهذا جاءت فلسفته غير تامة ، وفي تقدم مستمر لا ينقطع ، ولا تكتمل أساريره . ومن هنا لا يمكن عرضها إلا في تقريبات وكناطر جانبية ، من مجموعها تتألف صورة .

وقد نشر مارسيل « يومياته » في مجلدين حتى الآن : المجلد الأول سنة ١٩٢٧ (في ١١ + ٣٤٧ صفحة عند الناشر جاليمار) ، وبعنوان « يوميات ميتافيزيقية » Journal Métaphysique ؛ والثاني بعنوان « الوجود والملك » سنة ١٩٣٥ (في ٢٢٢ صفحة ، وأضيف إلى اليوميات ٩٨ صفحة تحتوي ثلاث مقالات في عدم التدين المعاصر ، وتأملات في الإيمان والتقوى عند بيترفوست) عند الناشر أوبييه .

وله إلى جانب هذين المجلدين من اليوميات المؤلفات الفلسفية التالية ، وهي عبارة عن مجموعات من المقالات والأبحاث المختلفة التواريخ :

١ — « من الإباء إلى النداء » (عند الناشر جاليمار سنة ١٩٤٠ في ٣٢٧ ص)
٢ — « الإنسان المسافر » (عند الناشر أوبييه ، سنة ١٩٤٤ في ٣٥٩ ص)
٣ — « ميتافيزيقا رويس » (عند الناشر أوبييه سنة ١٩٤٥) وكان في الأصل بحثاً نشره في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » سنة ١٩١٧ — ١٩١٨ .

٤ — « وضع واقترابات عينية من السر الانطولوجي » ، بحث نشره ملحقاً بمسرحية « العالم المكسور » (عند الناشر دكليه دي براوفر ، باريس سنة ١٩٣٣) .

٥ — « سر الوجود » في جزئين (عند أوبييه سنة ١٩٥٠) :
(ا) التأمل والسر . (ب) الإيمان والواقع .
٦ — « الناس ضد ماهو إنساني » (في ٢٠٨ صفحة ، عند الناشر فييه كرلومبييه سنة ١٩٥١) .
٧ — « الانسان المشكل » (عند أوبييه) .
٨ — « الكرامة الانسانية » (عند أوبييه سنة ١٩٦٤ في ٢١٩ صفحة) .

ومعلوم طبعاً أن جبرييل مارسل مؤلف مسرحي وافر الانتاج ، مثل الكثير من مسرحياته في ملاعب باريس وألمانيا وإيطاليا وسائر بلاد أوربا ؛ ويتضمن جوانب فلسفية وأفكاراً عميقة لابد من الاهتمام بها في دراسة شاملة عن فكره . ولكنها لا تعنينا هنا كثيراً .

اليوميات الميتافيزيقية

والمجلد الأول من « اليوميات الميتافيزيقية » ينقسم بدوره إلى قسمين : يبدأ أولهما بتاريخ أول يناير سنة ١٩١٤ وينتهى بتاريخ ٨ مايو سنة ١٩١٤ ؛ والثانى يبدأ بتاريخ ١٥ سبتمبر سنة ١٩١٥ ، وينتهى بتاريخ ١٦ مارس سنة ١٩٢٣ . ولهذا كانت فقرات القسم الأول أطول بكثير من فقرات القسم الثانى .

ومارسل يصرح فى مقدمة « اليوميات الميتافيزيقية » بأنه لم يقصد أساساً إلى نشره ، بل كان فى نظره مجرد تحضير لكتاب دوجماتيقى فيه يعرض الأقوال الجوهرية التى انتهى إليها فى تفكيره ، مترابطة قدر المستطاع . لكنه كلما تقدم فى « اليوميات » تبدى له نفوره من طريقة العرض الدوجماتيقى ، ومما فى الموضوعات التى دار حولها تفكيره من طابع احتمالى افتراضى . لهذا تخلى عن فكرة العرض المذهبى الدوجماتيقى ، وآثر هذه الطريقة : أعنى الخواطر والشذرات ، مادامت لا تقبل التنظيم المعمارى . ورأى فى ذلك مايثير القارىء إلى أن يسلك معه نفس السبيل الذى سلكه بما فيه من عقبات والتواءات .

والقسم الأول متميز تماماً من القسم الثانى . فالأول موجه ضد الديالكتيك ، أو بالأحرى ضد كل مذهب يدعى تقويم الواقع بوسائل ديالكتيكية ؛ ومن هنا اتسم هذا القسم بالجفاف والإحكام المنطقى . أما القسم الثانى فمختلف تماماً : إذ هو يعنى بالأمور التى يغفلها المذهب العقلى ، بدعوى أنها تفلت من قبضة العقل ، مثل الاحساس ، اتحاد النفس بالبدن ، وقائع النفس فوق السوية .

وجبرييل مارسل يبدأ من هيجل ليقضى على هيجل ، شأنه شأن كيركجور الذى كان له فى مارسل تأثير بالغ . فهو يبدأ من نقد هيجل لفكرة المباشر كما يظهر ذلك النقد فى مستهل كتاب « ظاهريات الروح » ، ويأخذ

عنه فكرة العلم المطلق التي تسود مذهبه . لكنه سرعان مايعدل عن هيجل إلى تلاميذه الانجليز، وخصوصاً برادلي وبوزنكيت ، غير أنه ينتهي أيضاً إلى رفض تفسيرهم .

ذلك أن مارسيل ينتهي إلى الأخذ بفكرة المباشر ، ويوحد بين المباشر والمطلق ، ويصل إلى نوع من التجريبية ، لكنها تجريبية صوفية باطنة ، تنبع من التجربة الحية المباشرة ، وتستمد قوتها من المعاناة . ومن هنا يؤكد أولية الوجود ، ويأخذ في تحليل الأحوال العينية للوجود .

يبدأ مارسيل فينقد التفاؤل المنطقي عند الهيجليين المحدثين الذين يعتقدون أنهم يستطيعون أن يؤلفوا بين المطلق والظواهر ، بين الخالد والزماني في كل منسجم ، ذلك أنهم لايستطيعون في الواقع الوصول إلا إلى القضاء على القيم التي يدعون أنهم يتجاوزونها . ويقرر أنه يبدو من المستحيل الافلات من عرجة الواقع المنخرط في الزمان من ناحية والواقع اللازماني من ناحية أخرى (ولنظام لغيره لن يكون إلا الظاهر) . وإذن فما هو المخرج الثاني ؟ هذا المخرج يلزمنا بوضع المشكلة العامة للعلاقات بين الظاهر والواقع . » («يوميات ميتافيزيقية » ص ١٠ ، باريس سنة ١٩٣٥) .

ولهذا يدعو مارسيل إلى أن يستبدل بالمقولات العددية للكثرة والوحدة ، مقولات الملاء والنقص . يقول في ١٨ أبريل سنة ١٩١٤ : « لازلت أعتقد أنه لايوجد أي سبب للقول بأن المقولات يستغرق بعضها بعضاً ، فمثلا كون الشخصية هي أعلى درجة نعرفها لا ينتج عنه أبداً أن كل شيء يمكن أو يجب أن يفكر فيه تحت مقولة الشخصية ، إن النقدية الجديدة الواحدية صحيحة . وأشعر بابتعادي عما أستطيع أن أسميه بالواقعية الكلية . » (ص ٩٣) .

وينتهي مارسيل من هذا إلى فكرة الذاتية ، بمعنى الذات المشخصة الوجودية . والشعور بالذاتية يتم في عمل الإيمان ، والإيمان يتحدد بالمشاركة ،

وفكرة المشاركة من الأفكار الأساسية فى مذهب مارسل . ويقصد بها أولا مفهومها فى الأفلاطونية المحدثة بخاصة ، بمعنى أننا نشارك فى الكون، وأن بضعة منا تضم بضعة من الكون . وفى هذا يقول : « الإيمان هو شعور المرء أنه بمعنى مافى داخل الألوهية » .

ولهذا ينتهى مارسل إلى دمغ المعرفة النظرية (أو العلمية) بأنها غير كافية سواء من ناحية الموضوع لأنها تقضى فى الواقع على الظواهر التى تريد إدراجها ، ومن ناحية الذات ، لأنها تقضى على أشكال التوكيد المتميزة من المعرفة .

وميزة الإيمان فى نظر مارسل هو أنه يجعل المرء يدرك أنه ليس مجرداً محضاً ، وليس العالم مجرداً محضاً ، بل يجتمع الموضوع والذات فى فعل الإيمان، كما يجتمع العلو والبطون (المحايثة) .

ويوغل مارسل فى هذا الاتجاه فى القسم الثانى من اليوميات ، فيؤكد أن المشكلة الميتافيزيقية هى فى « أن يستعيد — بواسطة الفكر ووراء الفكر عصمة جديدة ومباشراً جديداً » (ص ١٣١) أى أن حلم الميتافيزيقى هو أن يسترد الفردوس الذى فقده بسبب الفكر النظرى .

ولكنه يفهم المشاركة بعد ذلك بمعنى الشعور بالاعتماد التام بإزاء العلو الإلهى منظوراً إليه على أنه قوة مستقلة تماماً وحرة ، ويقول عن المشاركة إنها « تلك العلاقة بين الحرية الإنسانية والحرية الإلهية التى هى السر المركزى فى الديانة المسيحية » (« اليوميات » ص ٤٠) . فلم يعد يفهمها بالمعنى الأفلاطونى ، أى إعطاء طبيعة واحدة لجملة أفراد ، بل على أنها العلاقة الروحية بين حريتين توافق كل منهما الأخرى وتتحدان معاً مع احترام شخصية كل منهما .

ونظراً إلى الطابع « المشتت » لليوميات ، فإننا لا نملك إلا التحدث عن بعض المعانى الأساسية التى تعرض لها فى هذه اليوميات الأولى .

الجسم : إن فكرة الجسم ليست واضحة متواطئة . ذلك أن فكرة الجسم تختلف وفقاً لاختلاف فكرة النفس . وتحديد الجسم بأنه مركب آلى هو لون من ألوان تحقق النفس . وليس معنى هذا طبعاً أن النفس تولد الجسم ، لأن النفس لاتصبح عارفة إلا حين تفكر فى أن المعروف يوجد قبل فعل المعرفة . ومع ذلك فإن طريقة تصور العلاقات بين النفس والجسم تتوقف على الطريقة التى بها يدرك الجسم ، وبطريق غير مباشر على الحركة التى بها تتحقق النفس فى العلم ، أى أن فكرة النفس عن العلاقة بين الروح والجسم ينبغى أن تتوقف على الحركة التى بها تتكون فكرة الجسم . وهذا التكون يتوقف بدوره على طريقة تركيب العالم الخارجى .

ويرى مارسل أنه لابد من الابتداء من هذا المبدأ الذى يقرر أن النفس لا تتحدد ولا يمكن التفكير فيها خارج علاقتها بالعالم الخارجى .

ولكن هذا يفضى به إلى نتيجة سلبية وهى أنه لايمكن تحديد العلاقات بين النفس والجسم تحديداً واضحاً موضوعياً .

لكنه يتساءل : ما معنى قولى : أنا جسمى ؟ إن جسمى ليس إلا من حيث أنه مشعور به . « إذا كنت جسمى ، فذلك من حيث أنى موجود حاس ؛ ويبدو لى من الممكن تحديد الأمر على نحو أدق وأن نقول إننى جسمى بالقدر الذى به انتباهى يتعلق به أولا ، أى قبل إمكان تحديد موضوع معين . . . إنى لست جسمى أكثر من أن أكون أى شىء آخر — إلا لأننى لكى أكون أى شىء آخر ، فإن على أولا أن أستخدم جسمى » (ص ٢٣٦)

ويتناول مارسل فكرة الجسم بطريقة أدق فى « من الإباء إلى النداء » فيقول : « إن الهوية المزعومة بين الأنا وجسمى لا يمكن التفكير فيها ، لأنها تفترض إلغاء الأنا والتوكيد المادى أن جسمى يوجد وحده ؛ لكن خاصية جسمى هى ألا يوجد وحده ، وألا يستطيع أن يوجد وحده . وأن

يتجسد معناه الظهور كجسم ، كهذا الجسم، دون إمكان الهوية معه ، ودون التميز منه في نفس الوقت ـ والهوية والتميز عمليات متضايفه الواحدة للاخرى لـكن لا يمكن أن تتم في مجال الموضوعات » (ص ٣١) .

الملك

ومن المعاني التي يرددها جبريل مارسيل كثيراً التقابل بين « الوجود والملك » ، وقد كرس له كتاباً بنفس العنوان يتألف من قسمين : الأول يضم « يوميات ميتافيزيقية » (ص ٧ ـ ص ٢٢٢) وتمتد من ١٠ نوفمبر سنة ١٩٢٨ حتى ٣٠ اكتوبر سنة ١٩٣٣ ، ويتلوها «مخطط لظاهريات الملك » والقسم الثاني يضم : (١) محاضرة عن الإلحاد المعاصر » (٢) وأخرى عن « الإيمان » ، و (٣)بحثاً عن « التقوى في نظر بيترفوست » .

وقد بدأ يعبر عن هذا المعنى في« اليوميات الميتافيزيقية » الأولى (بتاريخ ١٦ مارس سنة ١٩٢٣) فقال : « الواقع أن كل شيء يرجع إلى التمييز بين ما للانسان وما عليه الإنسان : ملـكه ووجوده . غير أنه من الصعب جداً التعبير عن هذا التمييز على شكل تصوري ، ومع ذلك فينبغي أن يكون هذا ممكناً . إن ما يملكه الإنسان يمثل نوعاً من التخارج بالنسبة إلى الذات ، أي أنه شيء خارجها . وهذا التخارج ليس مع ذلك مطلقاً . ومن حيث المبدأ ما يملـكه الإنسان هو أشياء (أوما يمكن أن يشبه بالأشياء ، وبالقدر الدقيق الذي يمكن به هذا التشبيه) . ولا أستطيع أن أملك ، بالمعنى الدقيق للفظ ، غير الشيء الذي يملك وجوداً مستقلا عني إلى حدما . وبعبارة أخرى ، مالي ينضاف إلى ذاتي ؛ وأكثر من هذا ، كوني أملك الشيء ينضاف إلى خصائص وصفات أخرى ، إلخ ، تنتسب إلى الشيء الذي أملـكه . إني لا أملك إلا ما أستطيع التصرف فيه على نحو ما وفي صور معلومة ، أي بالقدر الذي به أعد قوة ، أو موجوداً مزوداً بقوى . وليس ثم انتقال ممكن إلا لما هو مملوك . ولو تصادف وأمكن نقل قوة ، فينبغي أن نستنتج من هذا أن هذه القوة هي بالنسبة إلى ذات أكثر جوهرية ـ كقدمي (القدر الذي لي) بالنسبة

إلى هذه القوة . فإذا كانت مقولة الوجود صادقة حقاً ، فذلك لأن في الواقع شيئاً لا يمكن نقله » .

وابتداءً من هذه الفكرة يأخذ مارسل في عرض آرائه في البحث الذي ألقاه في نوفبر سنة ١٩٣٣ في الجمعية الفلسفية بليون بعنوان : « مخطط لظاهريات الملك » . فيلاحظ أولا أن الفلاسفة أبدوا دائماً نوعاً من التعالي على الملك ، بوصفه فكرة دنسة ، لاتقبل التحديد . وهذا الغموض في معنى الملك ينبغي إبرازه أولا . حين نحلل معنى avoir (أملك) نجد له معاني متفاوتة في الشدة : بعضهاقوى دقيق ، والآخر ضئيل هزيل مثل : عندي صداع ، لي حاجة ، الخ . أما النوع الأول فيمكن أيضاً أن نميز فيه شكلين كما يتبين من هذين المثلين : عندي دراجة ، لدى أفكار وآراء في هذا الموضوع ولكن معنى الملك لا يختلف بينهما من حيث مبدأ الملك .

بيد أن الملك لا يقوم إلا حيث يوجد تعارض بين الظاهر والباطن . وهذا ينطبق تماماً على الملك ـ التضمن : فمثلا حين أقول : « لهذا الجسم هذه الخاصية » ، فإن هذه الخاصية تبدو أنها كائنة في باطن هذا الجسم . وحين أقول : لدى سر ، فهنا يبدو البطون أكبر من الظهور . ومع ذلك فإن المميز الرئيسي للملك هو إمكان الظهور والعرض .

ويتأدى من هذا إلى بيان أن الملك يقتضي فكرة الإشارة إلى الغير من حيث هو غير . « فالملك لا يقوم إذن في سجل البطون المحض فقط ، وإلا لما كان له معنى ، بل وأيضاً في سجلٍ : الظهور والبطون فيه لا يمكن الفصل بينهما كما لا يمكن الفصل بين النغمة الحادة والنغمة البطيئة . وأعتقد أن المهم هنا هو التوتر نفسه بين الواحد والآخر . » (« الوجود والملك » ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥) .

والنموذج الأصل للملك هو الجسم . « إن الموضوع الأول ، الموضوع ـ النموذج الذي أوحد بين ذاتي وبينه ، وهو مع ذلك يند عني ، هو جسمي ، ويلوح أننا هنا بازاء أعمق ما في الملك » (الكتاب المذكور ، ص ٢٣٧) .

* * *

الأنا والأنت :

ويبحث مارسل فى الكوجيتو الديكارتى ليتبين هل ينتهى إلى الهو وحدية أو إلى إثبات الغير . ويلاحظ أولا ما فيه من غموض: «فحين أفكر فإنى أتراجع بالنسبة إلى نفسى ، وأبعث نفسى كغير ، ثم أبثق بعد ذلك كموجود . ومثل هذا التصور يتعارض جذريا مع المثالية التى تحدد الأنا بواسطة الشعور بالذات . فهل من غير المعقول أن يقال إن الأنا ، من حيث هو شعور بالذات ، ليس إلا تحت موجود ؟ إنه لا يوجد إلا من حيث أنه يعامل ذاته بوصفه من أجل الغير ، وبالنسبة إلى الغير ؛ وتبعاً لذلك فبالقدر الذى به يقرّ بأنه ينجو ويفلت من ذاته » (« الوجود والملك » ص ١٥١)

ذلك أننا لو بدأنا بتقرير أن ماهيتى هى أن أكون شعوراً بذاتى ، فليس ثم وسيلة للخروج من هذه الذاتية ، والاقرار بوجود الغير .

ولكن لى الحق فى أن أقر بوجود الآخرين ، وأكثر من هذا أستطيع أن أؤكد أن الغير ، من حيث هم غير ، هم وحدهم الذين يحق لنا أن نقرر وجودهم ، ولا أملك إدراك نفسى كموجود إلا من حيث أنى أدرك نفسى أنى لست الآخرين ، أى أنى غيرهم . « وأذهب إلى أبعد من هذا فأقول إن من ماهية الغير أن يوجد ، ولا أستطيع أن أدركه بوصفه غيراً دون أن أفكر فيه بوصفه موجوداً ، والشك لا ينبثق إلا بقدر ما تضعف هذه الغيرية فى ذهنى » (الموضع نفسه) .

« لكن هذا الغير ، من حيث هو غير ، لا يوجد بالنسبة إلىّ إلا من حيث كونى مفتوحاً له (أى من حيث أنه أنت) ، ولكنى لست مفتوحا له إلا بمقدار ما أكفُّ عن أن أشكّل مع نفسى نوعا من الدائرة فى داخلها أقيم الغير على نحو ما ، أو فكرته ؛ لأنه بالنسبة إلى هذه الدائرة يصبح الغير فكرة الغير . وفكرة الغير ليست الغير من حيث هو غير ، بل الغير من حيث أنه منسوب إلى الأنا » (الكتاب المذكور ، ص ١٠٠) .

ويؤكد مارسل هذا المعنى مراراً ، وهو « أنني أؤكد نفسي كشخص بالقدر الذي به أعتقد فعلا وجود الغير ، وبالقدر الذي به هذا الاعتقاد ينحو إلى تشكيل سلوكي » (« الانسان المسافر » ص ٢٧) .

وهذا يقوم على أساس أن الوجود هو علاقة ، أو حضور معاً خلّاق يجمع بين الأنا والأنت . ويتجلى هذا المعنى في الحب : إذ يقوم على العلاقة بين الأنا والأنت ؛ وهو الخالق لهذه العلاقة ولهذا هو تبادلٌ خلّاق . « إن حب موجود معناه أن ننتظر منه شيئاً غير قابل للتحديد ولا قابل للحزر ؛ وهو في الوقت نفسه إعطاؤه الوسيلة للاستجابة لهذا التوقع . نعم ، وإن بدا هذا تناقضاً إن التوقع نوع من الاعطاء ؛ والعكس أيضاً صحيح : فعدم توقع شيء بعدُ معناه العمل على فرض العقم على موجود لا يتوقع منه بعدُ شيءٌ ، وبالتالي حرمانه مقدماً من شيء يمكن أن يخلقه ويبتكره » (« الانسان المسافر » ص ٦٦ وما يتلوها) .

• • •

الفعل والشخص (١) :

حين نحلل الفعل نجد أنه يتبدى أولا في مقابل الرغبة أو القول ، فيقال نريد أفعالا ، لا أقوالا ؛ متى ينتقل من الرغبة إلى الفعل ؛ الخ . وهذا يدل على أن الرغبة تقابل الفعل من حيث أن الرغبة غير محددة وعاجزة ؛ ورجل الأماني لا يقدر على التصميم ، ويظل موزّع الأهواء ، هياباً ، متردداً ، يعجز عن المضي على الواقع ، وإحداث تغيير فيه . وكذلك صاحب الأقوال : ذلك أن القول لا يلتصق بالواقع ، بل يمر بجواره أو من تحته ، ولا يغير في الأمور شيئاً .

---

(١) « من الاباء إلى النداء » ص ١٣٩ — ١٥٧ . باريس ، سنة ١٩٤٠ .

ومعنى هذا أن من جوهر الفعل أن يحدث تغييراً . تغييراً في ماذا ؟ في موقف ينطبق عليه ولا يستطيع الفاعل أحياناً أن ينتظمه بنظرته ، ولكن عليه أن يدركه على الأقل جزئياً . لكن لا يكفي أن يكون ثم تغيير حتى نقول إن ثم فعلا .

والفعل في جوهره هو هذا أو ذاك ، وله معالمه . « ومن السؤال عنه ينبغي أن يكون من الممكن الاجابة بنعم أو لا . والانتقال إلى الفعل هو تخطي العتبة التي تفصل المنطقة التي في هذه الناحية من النعم واللا — من المنطقة التي فيها ينفصلان ويتقابلان . فمثلا : يعنى شخص بمريض يكرهه ؛ ويموت المريض ، فيطرح السؤال : هل تمنيت موت هذا المريض ؟ ربما بل لاشك في أنه ينبغي أن يجاب بنعم ولا في وقت واحد . ومعنى هذا أنه لا يمكن الجواب ، وأن السؤال : هل صببت سماً ؟ يوجد له جواب واحد معين لا يحتمل تأويلا . » (الكتاب المذكور ، ص ١٤١ — ١٤٢) .

ومن جوهر الفعل أيضاً أنه يلزم الفاعل . فحين أقول : إن فعل يلزمني ، فمعنى هذا ، فيما يبدولي ، هو : أن خاصية فعلي هي أن يكون من الممكن فيما بعد أن أطالب به لنفسي ، وكأنني وقعت مقدماً على إقرار به : واليوم الذي أواجه فيه بفعلي ، إما بواسطة الغير ، أو بواسطة ذاتي — على أن أقول : نعم ، أنا الذي فعلت ذلك ، وأكثر من هـــذا ، أقر مقدماً بأنني إذا تملصت فسأكون مرتكباً لإثم الجحود والنكران . ولنضرب على هذا مثلا دقيقاً . وأوضح الأمثلة وأبرزها هو من غير شك : الوعد ، من حيث أن الوعد فعل وليس مجرد ألفاظ : إني أعد إنساناً بمساعدته إذا وقع في ضيق . ومعنى هذا أني : أقر سلفاً بأني إذا تملصت حين تحدث هذه الظروف ، فإنني أنكر نفسي ، وأدخل في ذاتي ثنائية تقضي على حقيقتي الواقعة . . . . وبعبارة أخرى ، لا يوجد فعل بغير مسئولية ؛ وينتج من هذا مباشرة أن اللفظين : « فعل مجاني » هما متناقضان في الواقع . فالفعل المجاني ليس فعلا ، أو هو

يذكر نفسه من حيث هو فعل . وهذه الفكرة الزائفة ليست غير نتاج خلط وبما إرادى ، بين أمور لا يرد بعضها إلى بعض . » (ص ١٤٣) .

إننى أتضامن مع الفعل الذى أفعله ، وكأننى وفعل من قبيلة واحدة .

والفعل إذن يحيل إلى الفاعل ، إلى الشخصية .

والشخصية لا تدرك ابتداء من فكرة الفرد ، وكذلك لا تدرك ابتداء من التقابل بين الشخصية والشىء . وإنما تدرك أولاً فى مقابلة « الناس » . والناس لا اسم لها ، ولا تتحدد بحدود ، ولا تدرك بمعالم واضحة . إنها (أو إنه) نوع من الشبح ، يؤكد نفسه مع ذلك على أنه أمرٌ مطلق ، وفى نفس الوقت هو مضاد ما هو مطلق . إن الناس فكرة ساقطة ، فكرة زائفة ، ظل لفكرة . لكن هذا الشبح ماثل فى أفق شعورى ، ويشيع فيه الظلام والضباب ، ويحيط بى ، ويكاد أن يحدق بى من كل ناحية . بل إن التفكير يدلنى على أن « الناس » ليست فقط حولى بل هى أيضاً تنفذ فى باطنى ، وتعبر عن نفسها فى ذاتى ، وأقضى زمانى فى عكس ظلالها وأشباحها . وأفكارى فى معظم الأحوال ليست غير ترديد « للناس » بواسطة « أنا » لا يدرى أنه ينسخ هذا الناس .

وفى مقابل هـــذا الناس غير المدرك ، غير ذى المسئولية ، ماهى خاصة الشخصية ؟

خاصة الشخصية الأولى هى المواجهة . ومن هنا كانت الشجاعة أولى فضائل الشخصية . ولهذا نجد الشخص الجبان فى الأمور العقلية يحتمى وراء مثل هذه العبارات : يقال ، يشيع ، شاع بين الناس ، الناس يقولون ، هناك إشاعة تقول ، سمعنا كذا الخ . وهذا احتماء وراء « الناس » وتجنب للمواجهة ، وبالتالى فقدان للشخصية .

ولتحطيم هذه الدرع التى يحتمى وراءها الجبان ، نوجه إليه السؤال : من الذى يقول ، من هو الذى يشيع ، من هم الناس الذين يقولون ، سمعت من؟ الخ

وهكذا تتبدى الشخصية هنا على أنها إنكار إيجابي للناس ؛ إذ بهذا أرفض الإقرار « بالناس » ، وأريد تحديد المسئول عن القول أو الوهم ؛ أي أنني أرفض أن أنسب إلى « الناس » أي قوام إيجابي .

لكن لنحلل معنى «المواجهة» . فالمواجهة أولا هي التبصر envisager ، تبصر للموقف الماثل أولا ، وأقصد بالتبصر إدراكه على حقيقته لاتخاذ موقف منه ، بدلا من التسليم أمامه ؛ والتساؤل عن حقيقة الأمر فيه ، أي أن التبصر فيه بداية التوفز من أجل الفعل .

وهذا التبصر بدوره يقتضي نوعاً من التقدير والتقويم évaluer : أي تقدير الموقف .

وحين أشرع في اتخاذ موقف فإني آخذ على عاتقي assume مسئولية بإزائه . « وهنـا اللحظة ليست أقل جوهرية من اللحظات السابقة . فخاصة الشخصية هي ليس فقط التبصر ، والتقويم والمواجهة ؛ بل وأيضاً الأخذ على العاتق . وربما هنا يتحقق أتم التحام بين ما قلته عن الفعل وما نلاحظه الآن فيما يتعلق بالشخصية . لقد قلنا إن الفعل شيء يؤخذ على العاتق ؛ أعني أن الشخصية ينبغي أن تتعرف نفسها فيه وتقربه ؛ لكنه ليس هو نفسه فعلا إلا بما يجعل هذا المسلك التالي للشخص مسلكاً ممكناً ؛ أعني أن الفعل يقوم بين الشخصية وبين ذاتها . وفي الفعل تتحقق الرابطة التي بها ترتبط الشخصية بنفسها » (ص ١٥٠ ـ ص ١٥١) .

ومن هنا نستطيع أن نقرر العلاقة أو الفارق بين الفرد والشخصية ، فنقول « إن الفرد هو « الناس » في حالة انقسام وتقطيع . الفرد ليس إلا عنصراً إحصائياً ـ ولا يوجد إحصاء ممكن إلا على مستوى « الناس » . وأقول أيضاً إن الفرد بغير نظرة ، ولا وجه . إنه عَيِّنة ، وعَجِّبة بُرادة . » (ص ١٥١) .

والشخصية لا يمكن أن تكون عصبة ولا ترقية للفرد .

الكرامة الإنسانية

السؤال عن الكرامة الإنسانية فى هذا العصر الذى سيطرت فيه الصناعة الفنية سؤال ملتهب يثير القلق ويفتح آفاقاً للخلاف لا يحدها أبعد الأنظار .

وقد اتخذ منه جبرييل مارسل عنواناً لآخر كتبه الذى ظهر فى الثلث الثانى من العام الماضى ، ويضم محاضرات ألقاها فى جامعة هارفارد (أمريكا) فى أكتوبر ـ ديسمبر سنة ١٩٦١ .

ودفعه إلى هذا التساؤل عن الكرامة الإنسانية أن الأحداث المصرية التى نشهدها فى العالم اليوم ونحن فرعون قد جعلت السؤال عن الكرامة الإنسانية أمراً يشغل بال الضمير الانسانى الحاضر باستمرار . فماذا سيصير إليه أمر الكرامة الانسانية فى هذا العالم السائر فى طريق التصنيع المستمر والآلية المتزايدة ؟ صحيح أن كلمات مثل « الكرامة الانسانية » ، و « الشخص الانسانى » الخ لم يتفوه بها الناس فى عصر من العصور قدر ما يفعلون فى عصرنا هذا : لكن من الوهم الغريب أن تستخلص من هذا الترداد أية نتيجة إيجابية فيما يتعلق بالموقف الفعلى الذى تدل عليه هذه الكلمات . كيف لا ، ونحن نشهد ـ هكذا يقول مارسل ـ انحداراً مستمراً بحيث يبدو أن ازدياد لوك هذه العبارات إنما هو بمثابة تعويض فى الحياة عن رجائنا فى تقدير الانسان . والمشاهد حقاً وفعلا هو ازدياد الميل إلى النظر إلى كل نوع من الخدمة على أنه لايتفق مع ما ينبغى أن يسمى بنوع من الادعاء الأساسى : هو ادعاء مفهوم معين للكرامة الانسانية . والبحث ينبغى أن يتوجه إلى الفحص عن حقيقة الروابط التى تقوم بين هذا الادعاء وبين ما يستحق فعلا أن يسمى كرامة إنسانية .

ومن المسلم به طبعاً أنه لا نزاع فى أن استغلال السيد للخادم (بالمعنى الشامل لهذا التعبير) كما تجلى فى خلال القرون يبدو لنا اليوم أمراً غير

مقبول بأى حال من الأحوال . لكن ليس معنى هذا أن « الخدمة » يجب أن ينظر إليها على أنها فى ذاتها أمر مهين . وقد نشأ عن عدم تقدير هذه الحقيقة اضطراب فى النفوس ذو أثر هدام . فقد استنبط البعض من ذلك أن من حق الإنسان أن يصبح نوعاً من الجزيرة ذات الاستقلال الذاتى ، لكن لا من نوع ذلك الاستقلال الذى وضعه كنت فى قلب الأخلاق التى دعا إليها ، فكلمة « الاستقلال الذاتى » هنا كلمة مبهمة ، لأنها لا تدل على نوع من التقنين يضعه المرء لنفسه ، بل على رغبة ثابتة فى فعل ما يحلو له ويرضى أهواءه وميوله ، طالما لم يعرضه ذلك لعقوبات القانون . وهكذا يصبح الاستمتاع الذاتى نوعاً من المطلق العملى !

ومن المؤكد من ناحية أخرى أن التجهز الآلى (التزود بالصناعة الفنية) أمر لا غنى عنه أبداً للإنسان . وهنا يقتبس مارسل عبارات للكاتب الرومانياوى (أصله من رومانيا ولكنه يعيش فى فرنسا منذ عهد بعيد) سيوران ، لما أهميتها البالغة فى هذا المجال قال سيوران (فى مقال له بـ « المجلة الفرنسية الجديدة » ، عدد يوليو سنة ١٩٦١) : « إن المدنية تعلمنا كيف نتعلق بالأشياء ، مع أن واجبها أن تلقننا فن التخلى عن الأشياء ، لأنه لن توجد حرية ولا « حياة حقيقية » بدون تعلم التخلى وعدم الامتلاك . إنى أستولى على شىء ، وأحسب نفسى سيداً له ، والواقع أنى عبد له ، كما أنى عبد أيضاً للآلة التى أصنعها وأديرها » .

ويعقب مارسل على هذه العبارة قائلا إنه يبدو أن سيوران أخطأ فى إغفاله فارقا ينبغى تقريره ، وهو أنى بالقدر الذى به أصنع الآلة ، أو حتى أسهم فى تحسينها ، لا يبدو لى من الصحيح أن يقال إنى عبد لها . وعلى كل حال فأنا أقل عبودية بكثير من ذلك الذى يستعملها فقط . ذلك أن ثم قدراً من الحرية هناك حيث يوجد إبداع وخلق ، حتى فى أدنى المستويات ــ وبعد تقرير هذا الفارق يوافق مارسل على التشخيص الذى وضعه سيوران ، لأن

الغالبية العظمى من الناس يستعملون الآلات ، ولا يبتكرونها . وباستعمالهم إياها يستعبدون أنفسهم لها وإذلم يلحظوا ذلك ، وتزداد هذه العبودية بقدر ما يؤثر الإعلان ، والإعلان يرتبط ارتباطا عضويا بالآلات . فالذين يصنعون أجهزة تلفزيون أو ثلاجات لا مناص لهم من أن يبحثوا عن زبائن لشرائها ، لكن ينبغي أن نتساءل ماذا عسى أن يكون أثر ذلك ليس فقط في سلوك الكائنات ، بل وأيضاً في الطريقة التي يتصورون بها أنفسهم ويقدرونها .

وهذه ناحية قد ألقى عليها الفيلسوف الألماني « جونتر أندرز » ضوءاً باهراً في كتابه « الإنسان المتقادم » ، وخلاصة رأيه أن الإنسان يميل شيئاً فشيئاً إلى تصور نفسه بالنسبة إلى نتاج تكنيكه ، ومن الغريب أنه ينتهي من هذه المقارنة بين نفسه وبين الآلات التي يبتكرها — ينتهي إلى الحط من قدر نفسه بقدر ما يزيد من تقديره لكفاءة آلاته ودقتها وكمالها ، لكن مثل هذا التصور من شأنه أن يأتي بنتائج أخلاقية ذات أهمية خطيرة ، لأن مثل هذا التقدير — أو التحقير — لشأن نفسه يفضي إلى النفي الجذري لسمو الروح على الجسم .

والنظر في هذه المسألة ينبغي أولا أن نقرر حقيقة — هكذا يقول مارسل — وهي أنه رغم ادعاء الفرد لوهم الاكتفاء بنفسه والاستقلال بذاته فلاشك أنه لم يعد من الممكن التمسك بالفكرة الساذجة التي تقول : « المجتمع هو « المجموع الحسابي للأفراد » ، وإنما المؤكد هو أن المجتمع أشبه بما تسميه « سيمون فى » باسم الحيوان الكبير ، وهو تعبير يظهر أن له أصلا أفلاطونياً . ومعنى هذا أن كل واحد منا ، مهما كانت رغبته في أن يفعل ما يشاء ، مندمج في نوع من الكل لا يمكن أن تؤكد أشد النظرات تفاؤلا أن بينه وبينه إعجاباً أو خضوعاً وتسليماً مطلقين ، ولا يكفي أن يقال هنا أن وقوف البيروقراطية بين الفرد والدولة يلعب هنا الدور الفظيع الذي يوجد التنافر ، لأن الأمر هو في الواقع أمر « استبدال » وإنابة ، إذ الدولة لم تعد

غير « سنترال » من المكاتب فوتها غير المسماه تقل شيئاً فشيئاً من درجة المسئولية ، ويمكن أن تضع كل فرد منا فى أى وقت فى موضع يائس .

ولا شك فى العلاقة الوثيقة بين زيادة الآلية وزيادة البيروقراطية ، كما لاشك أيضاً فى زيادة المركزية تبعاً لذلك ، فالتكنوقراطية (سيادة التكنيك) والمركزية أمران متلازمان : سواء فى ناحية الإدارة ، وفى ناحية السكان . فازدياد التجمع العمرانى من نتائج التكنوقراطية ، وهذا من شأنه الحد من نمو الفردية . « لكن هذا اللفظ » : « نمو » — لا يتخذ معناه الحقيقى إلا بشرط وضع تكامل الموجود الإنسانى كقيمة مركزية — وهذا التكامل هو المهدد مباشرة اليوم . . . ومن الممكن أن نبين أن التكامل والكرامة حدان وإن لم يكونا شيئاً واحداً فإنهما مرتبطان ارتباطاً لا انفصام له » (ص ٢٠٩) .

وفكرة « التكامل » من الأفكار الجديرة بمزيد من الإيضاح . وحين نقول عن شخص أنه متكامل فإننا نقصد فى العادة أنه أمين ، نزيه ، لايخضع لأغواء ، والانسان المتكامل ، كما كان الأوائل يقولون ، هو المالك لنفسه تماما . ونحن نعلم مختلف ألوان فقدان الذات لذاتها : فى تعاطى الكحوليات والمخدرات وفى السرعة الشديدة التى هى نوع من المخدر الذى يستخدم للهروب وفقدان الذات لذاتها ، وكل هذا من نوع « الاستلاب » ، أعنى استلاب الذات لذاتها . والمهم بالنسبة إلى الإنسان أن يسترد هذا التكامل ، أى امتلاكه لنفسه تماماً . أن الإنسان الآن يسير نحو فقدان « ثقله الوجودى » شيئاً فشيئاً بتأثير ازدياد سلطان الآلات ، مما يؤدى إلى الإفراط فى تقدير الوظيفية أعنى تقدير الفرد من حيث الوظيفة التى يؤديها تمثل ، فإن الإفراط فى سلطان الآلات من شأنه أن يجعل معيار تقويم الفرد هو مايستطيع تقديمه من إنتاج «لكن ماهو هذا الإنتاج إن لم يكن الاسهام فى نوع من العمل الجماعى ؟ لكن كيف نتصور هذا العمل ؟ . . . صحيح أن ثم من يجيب بأن من الواجب . . .

أن ترتفع إلى فكرة مجتمع مكرّس كله تسعى إلى غايات معلومة ، لكن المشكلة تعود من جديد : فما هى هذه الغايات ؟ وما قيمتها ؟ ومن الذى يحكم على هذه القيمة ؟ وهل لكلمة القيمة فى هذا السجل معنى بعد ؟ هنا ينبغى أن نتساءل : ما هى الصورة التى يستطيع الإنسان أن يقدمها من نفسه حينما يسعى إلى تصور العالم على ضوء الصناعات الفنية التى قدرله ابتكارها ؟ الواقع أن هذه الصورة تزداد اضطراباً وتشوهاً وغموضاً ويبعداً عن الرؤية الواضحة الناصعة .

لقد كان القول : « اعرف نفسك » يرتكز على فكرة الهوية بين العارف وموضوع المعرفة ، ومبدأ الهوية بين المثالى والواقعى ، الذى افترض هاهنا كان فى نهاية التحليل هو الأساس لكل الفلسفة التقليدية من ديكارت حتى هيجل ، لكن عالم التكنيك قد بدد هذه الهوية ، وصارت الذات مفتتة أباديد فى مواجهة الموضوعات ، ذلك لأن كثيراً من الآلات ، التى صممت على غرار الآلات التى نجحت فى ميدان الطبيعة ، صارت تطبق على الذات نفسها ، على الشخص ، وهذا من شأنه أن يؤدى إلى النظر إلى الذات على أنها هى الأخرى موضوع من بين الموضوعات ، ويكفى لتبين آثارها أن نشاهد التحويلات النفسية التى تحدثها ، ومن الأمثلة العجيبة على ذلك ما يسمى باسم « مصل الحقيقة » ، وكأن الحقيقة ، هذا المعنى الطاهر النبيل ، يمكن أن يكون له ارتباط بأى لون من ألوان إعطاء الحقنة !

ولا سبيل إلى مواجهة هذا التحدى التكنوقراطى إلا بتوكيد معنى الانسانية فى الانسان وتوكيد حريته ، ولكن هذا يقتضى تحديداً أدق ، فإن من الخطأ هكذا يقول مارسل (ص ١٩٠ أن نقول أن الانسان حر ، وليس أقل من هذا خطأ أن نقول مع روسو أن الإنسان « يولد » حراً ، بل ينبغى أن نقول أن على كل منا أن يجعل نفسه حراً ، وأن عليه ، قدر الامكان ، أن يستفيد من الظروف التركيبية التى تمكنه من الظفر بحريته ،

إن الحرية غزو ، أى أن الحرية يُظْفَر بها ، وليست قائمة بطبعها ، الحرية غزو جزئى دائماً ، موقت دائماً ، موضوع تنازع دائماً . إن الحرية بالاكتساب ، بالسعى ، لا بالفطرة والطبيعة .

لكن أشد الناس حرية هو أكثرهم إخاء ؛ فالحرية لا يمكن أن تتمم إلا فى نطاق التآلف بين الذوات ، والإنسان المؤاخى هو المرتبط بجاره ، بأخيه فى الانسانية ، لكن بحيث لا يقيده هذا الارتباط ، بل يحرره أيضاً من نفسه . ذلك أن كلا منا يميل إلى أن يصبح سجين ذاته ، أسير مصالحه وأهوائه أو أسير مجرد أحكامه السابقة . «أما الانسان المؤاخى ، فعلى العكس من ذلك ، يثرى بكل ما يثرى منه أخوه ، بسبب ما بينه وبين أخيه من مشاركة » (ص ١٩٢) .

وحب المرء لاخوانه هو فى نفس الوقت رجاء فيهم ، فالاخاء والرجاء متواكبان . إن الرجاء فى الغير معناه أن يتجاوز المرء عما فى سلوكهم من باعث على النفور أو اليأس . والتجربة تدل على أن هذا الرجاء الذى نحمله فيهم يسهم فى تحويلهم ، لكن لو أننا حبسناهم بالفكر فيما يتبدى لنا أنه طبيعتهم فإننا نشارك فى العمل على تحجيرهم فى طبيعتهم ، وبالتالى فى زيادة الحواجز بين الناس إن الرجاء فى الغير هو الصورة السليمة للرجاء ، لأن الرجاء يخلص الانسان الفرد من الحتمية الباطنية التى تسيطر على ذاته .

ويقرر مارسل أن الذى حمله إلى هذا الربط بين الحرية وبين الرجاء هو ما شاهده من اتجاه عكسى تماماً عند رجل مثل سارتر يدعى أن الانسان « محكوم عليه بأن يكون حراً » ، وأن الحرية ليست اكتساباً وظفراً ، بل هى نقص تام ، وافتقار جذرى . وفى مثل هذا المنظور الوجودى يميل المرء إلى تحديد الانسان الحر بأنه الانسان الذى لا جذر له ، والذى يعرف أنه كذلك ويريد أن يكون كذلك . وهذا يترجم عينيا فى الأدب الذى نشهده تحت أنظارنا بنوع من التآخى الغريب بين ما هو معقول وما هو صعلوكى ، وليس

إلا باستعراض كل موارد البهلوانية الديالكتيكية التي يصعب الانخداع بها ، نقول ليس إلا بهذا يمكن الوصول إلى تحويل الفوضوية التي تتحدد بهذا التآخي إلى ماركسية مبتدعة ولكنها تحاول رغم كل شيء أن تلقى القبول أو السماح بين الماركسية السنية » . (ص ١٨٩) .

كذلك يفرق مارسل بين مقتضيات الحرية ومقتضيات المساواة ، ويشير بهذه المناسبة إلى كتاب مثير « لسكوتلت لدين » عنوانه : « الحرية أو المساواة تحدى عصرنا الحاضر » (لندن سنة ١٩٥٢) ، ومن رأى مارسل أن المساواة هي بطبعها مطالبة ، إنها تتركز على الأنانية : « أنا مساو لك ، مساو له ، أو مساو لهم » ، ولو بحثنا في أعماقها لوجدنا الشعور بالتحل دافعاً من دوافعها الخفية العميقة . أما الإخاء فعلى العكس من ذلك هو بطبعه غيرى ، لا أنانى « أنت أخي ، وأنا أقر بأنك أخي ، وأحييك كأخ لي » . إن الإخاء يفترض وجود الفروق والاختلافات ، ويعين الأقدار بهذه الفروق والاختلافات ، كما أنه يفترض أيضاً أن الإشعاع الصادر عن الغير ينعكس على النفس ، ولسان حاله يقول : « ما دمنا إخوة ، فإن الثمان المنبعث عن مواهبك وأفعالك وأعمالك يرتد على أنا » وبعبارة أبسط : « أنا فخور بك » وهو أمر لن يكون له معنى إذا كنت أحافظ على تقرير أنى مساو لك في كل شيء .

وخلاصة رأى مارسل أن الكرامة الإنسانية ينبغى أن تتقرر من ناحية وفى داخل منظور : الإخاء ، لا ناحية وداخل منظور : المساواة .

ومن الواضح أن النتائج التي ينتهى إليها جبرييل مارسل في هذا الكتاب « الكرامة الإنسانية » لا يسلم بها إلا الذين يبدأون من نفس المقدمات التي بنى عليها كل اتجاهه في داخل المذهب الوجودى . ولكن الكتاب ، على كل حال ، حافل بالأفكار الخصبة المثيرة ، الداعية إلى التأمل في مشاكل هذا العصر ، وفى معانى الوجود الإنسانى بالمعنى الأعمق لهذا التعبير .

فلسفة سارتر

تقترن الوجودية فى أذهان عامة الناس باسم الفيلسوف والكاتب القصصى والمسرحى والناقد الفرنسى جان بول سارتر J.-p.sartre الذى ولد سنة ١٩٠٥ . والعلة فى هذا الاقتران أنه قد أذاع هذه الفلسفة فى مختلف الأوساط بعد أن كانت مقصورة ـ عند منشئيها الحقيقيين ـ على أهل الفلسفة حسْب . وعلة هذا الذيوع أنه أديب وناقد ومسرحى ممتاز ، وأنه اشترك فى الشئون العملية السياسية ، فأضحى اسمه يتردد كثيراً وبمناسبات متنوعة ؛ وأنه واضح الأسلوب ، لاذع القلم ، عنيف الخصومة ، ميال إلى الجدال والكفاح ، وكل هذه عوامل فعالة فى اكتساب الشهرة ، بل وفى فرضها على الناس فرضاً . أضف إلى هذا كله أنه كان أشجع الفلاسفة الوجوديين فى استخلاص النتائج الفكرية التى تمس معتقدات الناس ومذاهبهم ، ثم صياغة هذه النتائج فى عبارات ملتهبة متحدية فى كثير من الأحيان . وهيأ جو فرنسا غداة الحرب العالمية الثانية لإشعال النار الكامنة فى هذه العبارات .

وإلا فنصيب سارتر الحقيق فى تكوين المذهب الوجــودى الفلسفى لا يتكافأ أبداً مع الشهرة التى نالها بوصفه من أعلام الوجودية . لقد أخذ من هيدجر المعانى الرئيسية الكبرى فى الوجودية ، ثم صاغها صياغة رائعة جديدة فيها ما يدعو إلى اهتمام عامة الناس بها بل وخاصتهم أيضاً . فإنه من الصعب جداً ، حتى على المختصين فى الفلسفة أنفسهم ، أن يفهموا كتب هيدجر بلغته الغامضة ، وفكره الحلزونى العميق ، وتلاعبه البهلوانى أحياناً باللغة الفلسفية واشتقاقاتها وإيغاله فى التحليل الأنطولوجى الدقيق ، الممل فى بعض أجزائه .

وإلى جانب هذا الإيضاح لجوانب وجودية هيدجر ، زاد عليه فى مواطن عديدة ، واستخرج لنفسه وجهات نظر جديدة ، بل تفرق على هيدجر فى

التحليل الفينومينولوجي لبعض المعاني الكبرى في الوجودية . ومن هنا كانت له أصالته ، وكان له فضله في إكمال بناء المذهب الوجودي ، وهذا الجديد الذي أضافه سارتر هو الذي سنعنى هنا بالتحدث عنه .

• • •

والمبدأ الرئيسي الذي يضعه سارتر للوجودية هو القول بأن « الوجود يسبق الماهية » . ويلاحظ أن هيدجر لم يستعمل هذه العبارة ، وإن تضمنها مذهبه وكل مذهب وجودي . وقد كان السائد في الفلسفة المبدأ المضاد لهذا القول ، وهو أن الماهية تسبق الوجود : فقبل أن يوجد العالم كانت صورته أو فكرته في عقل الله ، وقبل أن يوجد شيء تسبق وجوده فكرة عند صانعه ، ومن هنا كان يقال إن ثمة طبيعة للإنسان ، « وهذه الطبيعة الإنسانية ، وهي التصور الإنساني ، توجد عند جميع الناس ، أي أن كل فرد من الناس هو مثال جزئي لتصور كلي هو الإنسان » (« الوجودية نزعة إنسانية » ص ٢٠) أما الوجودية فترفض هذا الرأي وتقول : إن الوجود يسبق الماهية ، أي فيما يتصل بالإنسان مثلا : الإنسان يوجد أولا ، ويصادف ، وينبثق في العالم ، ثم يتحدد من بعد . فالإنسان في أول وجوده ليس شيئاً ولا يمكن أن نحده بحد ؛ وعلى ذلك فليس ثم طبيعة إنسانية . بل الإنسان كما يتصور نفسه وكما يريد نفسه وكما يدرك نفسه بعد أن يوجد ، وكما يشاء هو بعد هذه الوثبة نحو الوجود .

الإنسان يوجد أولا غير محـــدد بصفة ، ثم يلقي بنفسه في المستقبل ، ويشعر أنه يلقي بنفسه في المستقبل ، وذلك بالأفعال التي يؤديها . ولهذا فإن الإنسان هو أولا مشروع وتصميم يحيا حياة ذاتية ؛ ولا شيء يوجد قبل هذا المشروع ، بل الإنسان هو الذي يصمم مستقبله ثم يحقق من هذا التصميم ما يستطيع .

وما دام الإنسان مشروعاً وتصميما يضعه لنفسه ، فإنه بالضرورة مسئول عما يكون عليه . وكل إنسان يحمل المسئولية الكاملة عن وجوده . ولا تقتصر هذه المسئولية عليه وحده بوصفه فرداً ، بل تمتد إلى الناس جميعاً ، لأن القرار الذي يتخذه لنفسه يمس سائر بني الإنسان ، فالإنسان حينما يختار نفسه هو في الوقت نفسه يختار لسائر الناس ؛ ذلك لأنه باختياره هذا يرسم الإنسان كما يرى أن يكون ؛ إذ أن اختياره لهذا أو ذاك توكيد في الوقت نفسه لقيمة مايختاره ، لأننا لانختار أبداً مانؤمن أنه شر وإنما نختار دائماً مانعتقد أنه خير ، ولا شيء يمكن أن يكون خيراً لنـــا دون أن يكون أيضاً خيراً للآخرين . فبتشكيلنا لصورة أنفسنا نحن نشكل في الوقت عينه صورة الانسان . وهكذا نرى أن مسئوليتنا أكبر بكثير جداً مما نظن ، لأنها تلزم الانسانية كلها . وحتى الأفعال الشخصية ، مثل الزواج ، تلزم سائر الناس ؛ فاختياري مثلا أن أتزوج وأن أنجب أولاداً ، حتى لو كان الأمر عندي أمراً متعلقاً بحالتي الخاصة أو بعلاقاتي وشهواتي ، فان هذا الاختيار نفسه يمس الناس جميعاً . وعلى هذا فأنا مسئول قِبَلَ نفسي وقبل الناس جميعاً في آن واحد معاً .

وهذه المسئولية البالغة الهائلة ، لأنها تمس الناس جميعاً ، لابد أن تثير في الانسان القلق البالغ الهائل أيضاً . إذ كيف لا أكون مهموماً كل الهم والقرار الذي اتخذته — وإن بدا في الظاهر أنه قرار شخصي — إنما هو قرار يمس جميع البشر ؟! نعم ! إن الانسان يحاول الفرار من هذا القلق ، بإسدال قناع عليه ، ولكن هذا القناع لن يستر الحقيقة الرهيبة الكبرى ، وهي أن المسئولية هنا مسئولية كلية .

ونتيجة ثانية للقول بأن الوجود يسبق الماهية ، ألا وهي الحرية فما دام الانسان في بدء وجوده ليس شيئاً وما دام هو الذي سيصمم نفسه ، فهو لابد حر ، بل هو الحرية نفسها ، ونحن وحدنا مع هذه الحرية ، ولا عذر معها ولا تبرير ولا فرار . وبهذه الحرية يخلق الانسان نفسه بنفسه .

ولهذا كان تمجيد الفعل من المبادىء الرئيسية فى هذا المذهب : إذ ليس ثم حقيقة واقعية إلا فى الفعل ، والإنسان لا يوجد إلا بقدر ما يحقق نفسه ، إنه ليس شيئاً آخر غير مجموع أفعاله ، والعبقرى نفسه ليس إلا ما عبر به عن نفسه فعلا فى أعماله الفنية أو العلمية ، فعبقرية شكسبير هى مجموع مؤلفاته للمسرحية والشعرية ، وعدا هذا ، فليس ثم شىء . ولماذا تنسب إليه أنه كان يمكنه كتابة مسرحيات أخرى ، إذا كان هو لم يكتب غير الذى كتبه فعلا ؟ وبالجملة ، فليس الانسان شيئاً آخر غير حياته، وخارج حياته ليس هناك شىء .

وإذا كان الأمر كذلك فليست الوجودية فلسفة استسلام ، بل بالعكس تماماً لأنها تعرف الانسان بما يفعله . وليست أيضاً فلسفة تشاؤمية ، بل بالعكس تماماً . وليس ثم مذهب أكثر منها تفاؤلا ، لأن مصير الانسان بين يديه . وليست مذهباً يدعو إلى تثبيط الهمة ، لأنها تدعو — بالعكس — إلى الفعل وتقول إنه ليس ثم أمل إلا فى الفعل ، والأمر الوحيد الذى يسمح للإنسان بالحياة هو الفعل . « والوجودية هى النظرة الوحيدة التى تعطى الانسان الكرامة ، لأنها لا تجعل منه وسيلة أو موضوعاً ، بينما المادية مثلا تعامل الانسان على أنه موضوع ، أى على أنه مجموعة من الاستجابات المعينة ، لا يميزها شىء من مجموع الصفات والظواهر التى تميز المنضدة أو الكرسى أو الحجر . وليست الذاتية التى تقول بها الوجودية ذاتية فردية بالضرورة ، لأن إدراك وجود الذات ينطوى فى الوقت نفسه على إدراك وجود الغير ، فالذى يكشف عن وجود نفسه ، إنما يكشف فى الوقت نفسه عن وجود غيره ، بل أن وجود الغير شرط لوجوده الذاتى ، وأنه ليس شيئاً إلا إذا اعترف له الآخرون بأنه شىء . فالغير ضرورى لوجودى ، كما أنه ضرورى للمعرفة التى لدى عن نفسى . وعلى هذا فإن اكتشافى لذاتى يكشف لى فى الوقت نفسه عن الغير ، بوصفه حرية موضوعة فى مواجهتى ، ولا يفكر ولا يريد إلا من أجلى أو ضدى، وهكذا نكشف فى الحر عالماً نسميه ما بين الذوات inter-subjectivité ،

وفى هذا العالم يقرر الانسان ماذا يكون هو وماذا يكون الآخرون »
(« الوجودية نزعة إنسانية » ص ٦٧) .

كذلك الأمر بالنسبة إلى الحرية ، فإنى بإرادتى للحرية أكتشف أيضاً أن حريتى تتوقف تماماً على حرية الغير ، وحرية الغير تتوقف على حريتنا . نعم إن الحرية بوصفها حداً وتعريفاً لماهية الانسان ، لا تتوقف على الغير ، لكن بمجرد الانخراط فى العمل engagement فأنا مضطر أن أختار الحرية للغير فى نفس الوقت الذى فيه أختار الحرية لنفسى ، ولا أستطيع أن أتخذ من حريتى غايتى إلا إذا اتخذت من حرية الآخرين غاية أيضاً .

* * *

تلك هى الأفكار العامة التى عرضها سارتر فى « الوجودية نزعة إنسانية » وأصله محاضرة ألقاها سارتر دفاعاً عن الوجودية ضد خصومها ومن هنا كانت أقرب إلى الدفاع منها إلى العرض المنظم ، وخلت من التحليلات الفينومينولوجية الدقيقة ، ومن الأفكار العميقة ، بل من المذهب المحكم فى الوجود . وإنما يجب البحث عن التحليل والعمق والمذهب الانطولوجى فى كتابه الرئيسى : « الوجود والعدم » .

والمنهج الذى سار عليه هو منهج الظاهريات الذى أسسه هسرل وطبقه هيدجر . وفيه لا نفرق بين خارج وداخل فى الموجود ، أى بين مظهر يبدو عليه ونستطيع أن نلاحظه وبين طبيعة باطنة تستتر وراء هذا المظهر . فهذه الطبيعة لا وجود لها . بل وجود الموجود هو ما يظهر عليه . والمظهر إذن هو حقيقة الشئ الواقعية كلها . وهو نسبى مطلق معاً : نسبى إلى شخص يظهر له ، ومطلق من حيث أنه لا يحيل إلى شيء آخر وراءه . فحقيقة الظاهرة حقيقة مطلقة تنكشف كما تظهر .

فاذا بحثنا فى الوجود على أساس هذا المنهج وجدناه ينقسم إلى منطقتين وجوديتين متمايزتين : منطقة الوجود فى ذاته L'étre en-soi ، ومنطقة الوجود

لذاته L'être pour-soi . والوجود فى ذاته يتألف من مجموع الواقع ، أو الوجود المباشر . وليس فيه إحالة إلى جوهر ثابت ، بل هو سلسلة من الظواهر . إنه الوجود الملىء ، ولهذا هو معتم بالنسبة إلى ذاته ، لأنه ملىء بنفسه ، ليس له داخل فى مقابل خارج يكون بمثابة شعور أو حكم . إنه متكتل . ولهذا كل ما نستطيع أن نقوله عنه هو أنه هو . وليس فى داخله أية ثغرة يمكن أن ينفذ منها العدم . (« الوجود والعدم » ص ١١٦) .

وعلى العكس من ذلك نجد أن الوجود لذاته هو الوجود الذى ليس هو إياه ، أعنى الذى ليس هو ذاته ؛ ومن هنا يبدأ دائماً من السلب . ولهذا كان الوجود لذاته « هو الأساس فى كل سلب وفى كل إضافة ، إنه الاضافة نفسها » (ص ٢٩ ٤) . وهو أيضاً الوعى أو الشعور . إنه حضور — فى — العالم بوصف أن فيه جانباً من الامكان ؛ وهذا الامكان يجعل وجوده هناك فى العالم وجوداً مجانياً . إنه مجرد واقعة بسيطة ساذجة ، لأنه يمكن ألا يكون ولهذا يمكن أن يقال عن الوجود لذاته إنه انحلال لتركيب الوجود فى ذاته . وهو يتحدد بوجود ليس إياه .

ولهذا كان الوجود لذاته وجود بلا سبب ولا تفسير ، قذف به فى العالم دون أن يعلم لماذا . نعم إنى مسئول عن كل شىء ، ولكننى غير مسئول عن مسئوليتى ، لأننى لست الأساس فى وجودى . ومن هنا كانت عبارة سارتر المشهورة فى قصة : « الغثيان » La Nausée : « كل موجود يولد بلاسبب ويستطيل به العمر عن ضعف منه ، ويموت بمحض المصادفة » ؛ وكما قال أيضاً فى « الوجود والعدم » : « إن الانسان حاسة لا فائدة فيها » une passion inutile (ص ٧٠٨) .

ولكن سارتر يعود فيمجد الانسان . إن الانسان يوجد دائماً خارج ذاته ، بأن يصمم ويحقق خارج نفسه إمكانيات وغايات . وليس ثم عالم غير العالم الانسانى ، عالم الذاتية الانسانية . وعلو الانسان على نفسه بخروجه عن

ذاته لتحقيق إمكانيات خارج نطاقها ، هذا ما يسميه سارتر باسم النزعة الانسانية الوجودية (راجع : « الوجودية نزعة إنسانية » ص ٩٣) . هي إنسانية لأنها تقول للإنسان إنه ليس ثم مشرع غير الانسان ، ولأنها تدعوه إلى أن يحقق نفسه خارج نفسه . ولابد للإنسان أن يجدذاته وأن يوقن بأنه ليس ثم شيء يمكن أن ينقذه من نفسه ، بل عليه هو أن ينقذ نفسه بنفسه من الماضي — الحاضر الذي يوجد فيه ؛ وإلا لتحجر وأصبح شيئاً . فعلى الإنسان إذن أن يكون « قدام نفسه » باستمرار . « فالحياة تتألف من المستقبل ، كما أن الأجسام تتألف من الخلاء » («سن العقل » ص ٢١٢) .

وهنا نقطة هامة في مذهب سارتر هي الصلة بين الذات وبين الغير . والغير هو أولا إنسان ، وليس شيئاً ؛ والإنسان كائن تنتظم حوله الأشياء التي في العالم . وهذا الانسان الآخر ينظر إليّ ؛ ولهذا كانت الرابطة الأساسية بيني وبينه هي في إمكانه أن ينظر إليّ باستمرار ، أي في إمكان أن أكون بالنسبة إليه موضوعاً ، فأصبح «موجوداً للغير » . وبهذا تفضي نظرة الغير إليّ — إلى أن تجعلني أعلو على علوى ، أي تستلب مني العالم الذي أنظمه . فكل ما أنا عليه يتحجر تحت نظرة الغير . فالغير بوصفه نظرة هو علو فوق علوى ومن هنا ينشأ جزعي وقلقي على نفسي ، إذ أشعر تلقائياً وفوري أن إمكانياتي مهددة من جانب الغير . إنه بنظره إليّ يقتلني ، وأنا بدوري بنظري أليه أقتله . ومن هنا قال سارتر في مسرحية « الجلسة السرية » Huis Clos « إن الجحيم هو الغير » .

دراساته النقدية

بوولبر عند سارتر :

نجاح المنهج الوجودى فى تحليل المضمون الباطن للشخصيات القلقة مضمون منذ البداية ، لأنه يقوم فى أصله على فلسفة الظاهريات ، وهذه مهمتها أن تتخذ من ظواهر الحياة الروحية الباطنة — كما تتراكب فى الضمير أو الشعور — موضوعاً لتحليل يستنفد كل ما تنطوى عليه من دوافع وإحالات تتم بين الأنا وبين الغير ، بين الذات وبين الموضوعات التى تعمل فيها . وميزة هذا التحليل النفسى الوجودى على التحليل النفسى عند فرويد أو أدلر أنه لايفسر الأعلى بالأدنى ، ولا يضطر إلى التأويلات المغالية مما أسرف فيه الفرويديون على أنفسهم وعلى الأحوال النفسية عامة ، لأن نهج التأويل خطر إلى أبعد حد ، إذ هو متعدد الدلالة ، ولا يمكن أن تستقر نتائجه على قاعدة ثابتة ، ومن هنا كان لكل الحقُّ فى أن يشد الغطاء إلى ناحيته ، فيلتاث الأمر على الباحث ، وبذا تلتوى على المرء السبيل . أما فى التحليل الوجودى فالشخصية تؤخذ فى مواقفها : أولا مواقفها النهائية ، بالمعنى الذى لهذا اللفظ Grenzsituationen عند يسبرز ، وهى تلك التى تفرض على الموجود فرضاً فلا يملك لها دفعاً ولا تغييراً : مثل الميلاد وما يتصل به من مكان يولد المرء فيه وأبوين نبت منهما وزمن تاريخى وقع فيه ، ومثل الموت وما يرتبط به كذلك . وثانياً مواقفها اللانهائية ، إن صح هذا التعبير ، أى تلك التى تتولد من أنواع السلوك التى يجرى عليها المرء فى حياته ، وفى هذه يكون مجال الحرية ، وفيها تأخذ فكرة الإحالة المتبادلة Intentionalität كل مدلولها: فالضمير النفسى أو الشعور يرمى إلى الموضوع ، والموضوع لايتقوم إلا بهذه الاحالة إليه لأن وجوده بالنسبة إلى الذات ، فهو بالتالى « من أجل » هذه الذات ، أى أداة لها . ولتحليل شخصية ما يجب أن نحسب حساب هذه

للمواقف الروحية بنوعيها ، وبخاصة المواقف اللانهائية ، لأن فيها يقع الاختيار والاختيار يكاد يكون هو المصير نفسه أو الرسالة التى يحققها المرء فى الوجود . حقاً ، إن هذا المصير فيه جانب للاختيار الحر ، وفيه جانب كذلك للمواقف النهائية ، ومن هذا المزج معاً تتكون المصائر . بيد أنه لما كانت المواقف النهائية حظاً مفروضاً ، فإن تمييز الشخصية لا يقع بواسطتها بل بالاختيار .

· وآية هذا النجاح الذى صادفه المنهج الوجودى هذه الدراسات العميقة كل العمق التى قام بها الفلاسفة الوجوديون . وعلى رأسها تلك التى افتن فيها كارل يسبرز Karl Jaspers وأهمها « نفسانية النظرات الكونية » (سنة ١٩٢٤) وفيه دراسات عامة عن النظرات الفلسفية العامة ، ومن خيرها الصفحات التى كرسها لكيركجور ، ثم « استرندبرج وفان خوخ » وفيه قدم صورتين دقيقتين للكاتب المسرحى والفنان المبدع (برن سنة ١٩٢٢ ، ط ٢ برلين سنة ١٩٢٦) . ولكنه بلغ القمة فى استقراء الدقائق الروحية والغوص على غرائب الأحوال الوجودية فى دراسته الضخمة عن نيتشه بعنوان : « نيتشه : مدخل إلى فهم تفلسفه » (برلين سنة ١٩٣٦) ، وفيه كشف باستقصاء لأول مرة عن المعنى الوجودى العميق فى حياة نيتشه وفلسفته ، وطبق منهج التحليل الوجودى إلى أبعد حد استطاعه ، فتبدت شخصية نيتشه وأفكاره فى فيض من النور . وبهذا استطاع أن يستخلص هذه الروح الشاردة بكل صفاتها ، فأنقذها من تهاويل أطباء النفس المغرقين أمثال بودخ Podach . ويسبرز أقدر الناس على الدفاع عن نيتشه فى هذا الباب ، لأنه من كبار المشتغلين بعلم النفس المرضى أو علم الأمراض النفسية ، كما يشهد بذلك كتابه الذى لا تزال له قيمته بالرغم من قدمه وهو « علم الأمراض النفسية العام » (برلين سنة ١٩١٣) ، وله ترجمة إلى الفرنسية فى مجموعة الفلسفة المعاصرة (عند ألكان Alcan) ، وقد كان أولئك الأطباء يزعمون أنهم بمخاريقهم التى لا تتجاوز همهمات مضطربة من الاصطلاحات العلمية يستطيعون أن يحللوا نيتشه فيردوا

أمره كله إلى أحوال مرضية خالصة ! لجاء يسبرز وطامن من هذه الادعاءات الرخيصة ، وقدم لنا على أساس التحليل النفسي الوجودي أدق صورة حتى الآن تفهم منها شخصية نيتشه . .

ويلوح أن جان پول سارتر قد حاول هو الآخر أن يصنع — في كتابه عن بودلير[1] الذي تريد أن نتحدث عنه الآن — صنيع يسبرز عن نيتشه . وما أقرب الشبه بين حظ كليهما : نيتشه وبودلير من جانب النقاد والمؤرخين كلاهما تناوشته رماح علم الأمراض النفسية فلقي بودلير من الدكتور لافارج مالقيه نيتشه من بودخ ، فعولج كلاهما على أنه حالة مرضية وما أقرب الشبه كذلك بين كليهما من حيث المدلول الوجودي : فنيتشه فيلسوف وجودي بكل ما لهذه الكلمة من معنى ، لا يقل مكانة في هذا عن كيركجور وإن تناقضت بينهما نقاط الابتداء والانتهاء . ودراسة يسبرز لكل من كيركجور ونيتشه — في محاضراته الأولى بعنوان « أصول الموقف الفلسفي الحالي : المعنى التاريخي لكيركجور ونيتشه » من جملة المحاضرات الخمس التي ألقاها يسبرز بدعوة من جامعة خرونتخن وجمعها في كتاب بعنوان : « العقل والوجود » Vernunftund Existenz تقول إن هذه الدراسة تكشف بكل وضوح عن الشبه العميق بين كل من كيركجور ونيتشه من حيث المدلول الوجودي . أما عن بودلير فقد قدر لنا أن نتحدث عنه بصورة إجمالية بوصفه شاعراً وجودياً في المحاضرة التي ألقيناها عن «فن الشعر الوجودي» (في كتابنا « الإنسانية والوجودية في الفكر العربي » ، القاهرة سنة ١٩٤٧ ، ص ١٢٠ — ١٢٤) فأوضحنا بالأمثلة المأخوذة من شعر بودلير كيف أنه تطرق إلى المقولات الرئيسية في التحليل الوجودي للآنية ، وقلنا بالحرف الواحد : نستطيع أن نعد « أزهار الشر » أكمل نموذج للشعر الوجودي .

---

(١) Jean Paul Sartre · Baudelaire, éd, Gallimard, Paris, 4 trimestre 1947

فان ما يميز معالجة بودلير لهذه الموضوعات (الخطيئة ، الندم ، الموت ، الملال الخ) هو أنه اتخذها حالات وجودية ذات دلالة وجودية ، لا على أنها أحوال نفسية ، وأنه ضمها كلها ووحد ما بينها حتى استطاع أن يجعلها فلسفة وجودية واضحة المعالم . وإن دراسة كاملة لها من هذه الناحية ، أعني على ضوء المذهب الوجودي ، لكفيلة بأن ترتفع بها إلى أعلى درجات الشعر » (ص١٢٣)

هذا ما قلناه ولما ينشر سارتر بعد دراسته عن بودلير (وقد نشرها أولا متوالية فى أعداد مجلته Les Temps Modernes سنة ١٩٤٧) . بيد أن سارتر فى هذه الدراسة لم يقصد إلى ما ذهبنا إليه من تحليل شعر بودلير بوصفه شعراً وجودياً ، إنما استهدف حياته اعتماداً على الوثائق النثرية الشخصية التى خلفها بودلير ، وأهمها الرسائل المتبادلة بينه وبين أمه والوصى عليه أنسل Ancelle ، ثم على أثريه الشخصيين الممتازين : « قلبى عارياً » Mon cœur mis à nu و « أمواج » Fusées ، فضلا عن النوادر والأخبار المتناثرة التى تروى عنه .

وقبل أن ندلى برأينا فى نهج سارتر هذا يحسن بنا أن نعرض الملامح الرئيسية لهذه الدراسة التى استهلها بهذا المثل : « لم يظفر بالحياة التى كان يستحقها » ، ورأى فيه إيضاحاً رائعاً لحياة بودلير . فبودلير لم يكن يستحق هذه الأم ، وهذا الضيق المتواصل ، وهذا المجلس الذى أرهقه ، مجلس الأسرة وهذه الخليلة الجشعة ، ولاداء الزهرى ، ولا خصوصاً هذه النهاية المبكرة لحياته . لكن بودلير مع ذلك لم يعمل شيئاً فى سبيل درء بلايا المصير هذه ، لذا كان ثائراً عليها فى نفسه ، خاضعاً لها فى الواقع فى مجرى حياته ، ومن هنا : التناقض الفاضح عنده . فهو يطلب الشذوذ ، ومع ذلك فقد استمسك بأشد الأخلاق تفاهة ودقة ، وهو ينشد التدقيق raffinement ، ومع هذا يغشى أدنأ العاهرات ، وهو متوحد ، لكنه يخشى الوحدة إلى درجة مروعة ويصبو إلى تكوين أسرة ، وهو داعية النشاط ، بيد أنه لا يقوى على

الانتظام في عمل ؛ وهو طالما تغنى بالرحلات ، ونشد الاغتراب غير أنه ظل يتردد ستة أشهر قبل أن يرحل إلى هونفلير (وما أقربها من باريس حيث أقام) والرحلة الوحيدة التي قام بها ـ وهي رحلته إلى جزيرة موريس ـ قد تبدت له عذاباً وأي عذاب ، وهكذا ، وهكذا ، كان بودلير نسيجاً من المتناقضات بين ما يدعو إليه وبين ما يفعله · فكيف اختار بودلير نفسه ؟

بدأ هذا الاختيار لما تزوجت أمه للمرة الثانية فحرم بودلير من حضن أمه وقد كان مغموراً بعطفها ، وكان لا يرى أن لها الحق في الاقتران مرة ثانية ، طالما كان بودلير موجوداً ! فهذا جاء الاقتران بمثابة « صدع » Belure في حياة بودلير ، ابتداء منه بدأ يشعر لأول مرة أنه « آخر » : إنساناً آخر غير أمه وغير خلانه : « أنا إنسان آخر ، إنسان غيركم يا من تعذبونني ؛ أجل ، تستطيعون أن تؤذوني في جسدي ، لكن لا في « غيريتي » (ص ٢٣ – ٢٤) . وفي هذا الشعور كبرياء ، لكنها كبرياء خاوية تتغذى على نفسها ، فتستهلك نفسها بنفس الفعل الذي به تؤكد ذاتها . وفي هذا الشعور كذلك نرجسية ، أي شعور بانطواء على نفسه ليرى فيها مرآة وجوده ، فينظر نفسه في نفسه ولا يرى الدنيا إلا في نفسه . لكن ماذا يرى ؟ إنه لا يشاهد غير موكب طويل ممل لأحواله الرتيبة · هنالك يدرك فراغ ذاته فيوغل سكين نفسه في أحشائه : « أنا الجرح والسكين ، والفريسة والجلاد » . هو جلاد نفسه والآخرون كذلك جلادون له ، فيحس بأنه لا فائدة فيه : « إني لأقتل نفسي ـ هكذا قال في كتابه للشهور سنة ١٨٤٥ ـ إذ لا فائدة لي عند غيري ، وأنا خطر على نفسي » . وهو السكين ـ أعني هذه النظرة التأملية التي تتوالى من تحتها الأمواج المتدفقة في الشعور الواعي ، وهو الجرح ـ أعني هذه المواكب من الأمواج الحزينة فتراه تتواثب المشروعات في ذهنه : مشروعات أدبية وغير أدبية تتصل بمعاشه ـ لكن في غير جدوى ، لأنها أفعال مجانية ، إن صح هذا التعبير ، تدمر كيانه أول من أن تقويه ، لأن ضرورة الفعل تبدو له ثقيلة : فهو يثور على

« أسفل » ويود لو ضربه لينتقم لنفسه ، ويعزم على هذا ثم ينسى عزمه بعد حين قليل وكأنه لم يخطر بباله ! ولذا « فان الإنسان البودليرى هو بمثابة نقطة التداخل بين حركتين متعارضتين ، لكنهما مع ذلك هاربتان من المركز . إحداهما تتجه إلى أعلى والأخرى إلى أسفل » (ص ٤٤) . وبالجملة فبودلير إنسان يشعر بنفسه هاوية : يتملكه الكبرياء والملال والدوار ؛ لا نظير له ، ولا وجه للاتصال به ، غير مخلوق ولا مفهوم ؛ معدوم الفائدة ؛ مهجور فى وحدة مطلقة ، يحمل عبئه وحده ، مقضى عليه بأن يبرر وحده وجود نفسه ، فلا يظفر بتبرير ، هو هاوية لا قاع لها ولا قرار ؛ سرٌ فى وضح النهار ، ومجهول فى المعرفة الكاملة .

يعد نفسه بالقناعة والعفة والعمل والإحسان ، لكنه لا يحقق من هذا شيئاً . ويشعر بأنه مخطىء آثم « من كل وجه » فيخضع لقضاته ، ولكنه يرى فيهم جلادين سرعان ما يثور عليهم ، تلك الثورة المذعنة دائماً . ولم يكن لديه من الشجاعة ما يدعوه إلى أن يتخذ من خطاياه هذه مذهباً ، لأنه ليس من أولئك الذين يحسون فى أنفسهم القدرة على أن يكونوا مشرّعين إن لأنفسهم أو لغيرهم ، بل لابد أن يتلقى شرعة القيم من غيره ، وفى هذا إفلاس كامل فى نظر سارتر ؛ وقد يكون السببَ فيه تأثيرُ التربية المسيحية على بودلير . لكن هذا وحده لا يكفى لتبرير موقفه ، فان أندريه جيد هو الآخر تلقى تربية مسيحية عميقة ، ومع ذلك فقد أخذ جانب شذوذه الجنسى واطرح جانب الأخلاق المتعارفة ودمر هذه شيئاً فشيئاً ، سائراً قدماً نحو شرعة أخلاقه الخاصة ، فبذل كل جهده فى وضع شرعة من القيم جديدة . أما بودلير — وهو الشاعر والمبدع — فاستسلم للعرف واستقال من قوته المبدعة . وهكذا كان موقفه بالنسبة إلى كل من شعر أنه فريستهم : من قوانين وأحياء يخدمها ويسلم إليهم قياده ، وكان الواجب عليه أن ينبذهم وشرعاتهم المبتذلة الممجوجة .

على أنه فى غرامياته كذلك قد لعد فى حبيباته أن يكُنَّ جلّادات له أو قاضيات يقضين فى أمره ، فكان يحلم بالعيش فى أكناف ماردة شابة كما يحيا هر شهوانى عند أقدام ملكة : وكأنه إذن يريد من معشوقاته أن ينظرن اليه كأنه حيوان منزلى أليف يحيا برخاوة وشهوة فى التذاذ مرضى بصولة بيئة أرستقراطية تستذله .

وهؤلاء وأولئك لا يريد بودلير أن يضع أحكامهم موضع الشك ولا أن يمتحن مبدأ الخير الذى باسمه يزعمون أنهم يصدرون هذه الأحكام : بل هنالك فى نظره خير مطلق ، ليس إلا نظرة تلقيها عليه « الرئيسة » (مدام سباتييه Mme Sabatier) وكفاه حاكماً ! وهكذا ينظر إلى الله العادل ، الله الذى لا يرحم ، الذى يعاقب ، ولكن عقابه مبارك ، ينظر إليه كأنه هو الجنرال أوبيك Aupick زوج أمه الذى زعم عطفو بودلير تساهياً فى الصلة بينه وبين بودلير أبعد المزاعم . ومجلس الأسرة كذلك كان مصدراً لألوان من عذاب بودلير ، « لكن هذا المولع بالسوط والقضاة كانت المحكمة ضرورية لديه لأنها ترضى حاجة فى نفسه » (ص ٤٧) .

وهنا يتدخل بُعد جديد يزيد فى تعقيد الأحوال النفسية عند بودلير ألا وهو الحرية ، لكنها الحرية التى ترسف فى قيود التقاليد والأخلاق المتعارفة ، إنها الحرية التى لا تجد نفسها إلا فى التوبة ، فى تأنيب الضمير ، لأنها تسبح فى بحر الخطيئة .

وهو فى أخذه باللذة لم يكن يسمى إلى اللذة المباشرة بل إلى البعيدة : الرؤية ، اللمس ، استرواح جسد المرأة ، فكان يطلب إذن اللذة الرمزية ، لا تلك التى تنبعث من الغوص فى أعماق الجسد . ومن هنا كان ينظر إلى الخطيئة على أنها فى الشهوة الجنسية : أما ما عداها مثل الحسد والوضاعة والخيانة فلم يدخلها فى حساب الخطيئة .

وبالجملة ، لم يكن يود أن يكون ذاتاً ، بل أن يكون موضوعاً ، شيئاً ، أداة فحسب ، على حد تعبير الوجوديين . وكانت حياته اضطهاداً ذاتياً وعقاباً لنفسه . فأفعاله كلها تهدف إلى هذه الغاية : أن ينال العقاب لنفسه من نفسه فهو الذى سعى إلى أن يكون له مجلس أسرة وصياً عليه ، وهو الذى سعى وراء إدانة قصائده ، وهو الذى تعمد إخفاقه فى الترشيح لكرسى فى الأكاديمية الفرنسية . وكان حريصاً على أن يصير بغيضاً عند الناس، ينفرون منه ويلعنونه فكنت تراه يرسل الشائعات التى تنعى على نفسه بالفواحش وتعصب رأسه بالعار الذى لا يمحى : من اتهام نفسه بأحقر أنواع الشذوذ الجنسى ، وبأنه قتل أباه . وإنه ليجمع هذا كله فيقول فى « أمواج » : « اذا قدر لى أن أثير الاشمئزاز والفزع الكليين ، فقد ظفرت بالوحدة » . ومفتاح هذه الرغبة فى تنفير الناس منه هو الميل الى الاضطهاد أو العقاب الذاتى ، مما كان يحمله على السعى بنفسه نحو حتفه طائعاً مختاراً حتى ليمكن أن يقال مثلا إن اصابته بداء الزهرى قد قصد هو اليها قصداً ، أو فى القليل هيأ لها كل الأسباب .

وهذا أيضاً يفسر تمجيد بودلير للألم والعذاب ، مما عده النقاد ذوو النزعة الكاثوليكية بمثابة آية على روح دينية مسيحية تشيع فيه . والحق أن ذلك إنما كان نتيجة لفكرة العقاب الذاتى الذى فرضه على نفسه مستعذبا لها العذاب . والغرض من هذا التألم أن يكون بمثابة تخفيف لخطيئة ، وهو يدل رمزيا على تجاوز الخير إلى نطاق الحرية ، بمعنى أنه اتخذه بمثابة شافع له فى عالم القيم الذى فرض على نفسه الاحتكام إليه . ومن ناحية أخرى هو يرى فى الألم نوعا من تحقيق الكبرياء ؛ ومهمته أن يعبر عن عدم الرضا ، وعدم الرضا عند بودلير ناشىء من شعوره بالعلو الانسانى ، لا لأنه أناب إلى السماء .

ويفيض سارتر فى بيان خاصية ظاهرة فى شخصية بودلير ، وهى كراهيته الطبيعة وحبه للبرد : فى الطبيعة والمرأة والأحوال النفسية ، ويمضى منها

إلى تحليل معنى « التأنق » dandysme عند بودلير ، وما ينطوى عليه من دفاع ضد الآخرين ، إذ فيه يرى نفسه ويقرأ ذاته فى عيون الغير ويستمتع فى الوهم بهذه الصورة الخيالية : فخوفا من أن يرى ، نجده يفرض نفسه على الأنظار ، وبهذا يصرفها عنه .

وبهذا يقدم لنا صورة إجمالية لمرزة الأسارير عن بودلير : صورة رسمها بودلير لنفسه ، لأنه اختار نفسه على هذا النحو ، وكان اختياره هذا هو مصيره . والناظر اليها يجدها تتسم بالقسوة على بودلير فى غير قليل من ملامحها . ومرجع هذه القسوة فى نظرنا الى أن سارتر قد شاء أن يفهم بودلير بدون شعره . أجل ، انه كان يستشهد بهذا الشعر فى بعض المواضع ، ولكن ذلك كان من أجل إيضاح ما يذهب اليه . انما كان عليه أن يمزج مزجا كاملا بين « أزهار الشر » وبين الوثائق الشخصية التى اعتمد عليها ، وأن يفهم هذه على ضوء الأولى ، لا العكس كما فعل . ولو طبقنا نفس المنهج الذى استعمله سارتر على نيتشه لكانت النتيجة أن نفعل ما فعل أمثال ماكس نورداو وبودخ بالنسبة إلى نيتشه ، أو لومبروزو بالنسبة إلى شوبنهور . ذلك أن الحياة الواقعية شىء ، والحياة الوجودية شىء آخر : الأولى خاضعة للابتذال اليومى ، متلطخة بأدران عالم الموضوعات والأدوات ، ولا حساب لها فى تقويم الحياة الوجودية — ونعنى بها التجارب الحية الوجدانية التى تحققها فى مملكة الروح ، بغض النظر عن أنها تحققت أو لم يتحقق منها شىء فى عالم الواقع ، فى الوجود - فى - العالم . وهكذا يجب أن ينظر إلى بودلير : ندرسه من خلال قصائده الشعرية والنثرية ، ومنها نستخلص التجارب الحية التى حيها ، وبهذا نفهم الحياة الوجودية التى مثلها . والمهم دائما فى هذا ليس ما حققه المرء فى واقع الدنيا ، بل ما عاناه روحيا فى الوجود الحقيقى الذى ابتدعه لنفسه وتصور حياته تحول فيه وذاته تلبس معانيه . أما مسألة التوافق بين النوازع الروحية وبين

المسائل الواقعية فلا تدخل فى التحليل الوجودى لشخصية ما من الشخصيات الروحية القلقة الكبرى .

لهذا لا تزال المهمة التى نبهنا إليها — وهى دراسة « أزهار الشر » بوصفها نموذجا للشعر الوجودى ، وبالتالى فهم شخصية صاحبها على أساس هذا المنهج — نقول : لا تزال هذه المهمة فى أشد الحاجة إلى من يقوم بها . وكتاب سارتر هذا لم ينهض بها ، بالرغم مما ملىء به من نظرات نافذة ، ولوامع ثاقبة ، وملاحظات دقيقة ، وتحليلات طالمـا قاربت أهدافها .

مسرح سارتر

الأيدي القذرة :

هذه المسرحية[1] التي مثلت في ملعب أنطوان بباريس ، هي خير ما أنتج سارتر : إحكام صنعة فنية ، وبراعة حوار ، وإبداع تسلسل . بيد أن هذا كله كان على حساب التضحية بالجانب الفكري الذي طغى حتى الآن ما أبدعه من قصص وتمثيليات على السواء ، فضلا عما في موضوعها من ميل صاحبها في العهد الأخير إلى معالجة أمور تتصل بالمشاكل العصرية الحية ، والسياسية منها على وجه التخصيص ، وهو ما يشاهد كذلك في المسرحيتين اللتين سبقتا هذه مباشرة : وهما « موتى بلا قبور Morts sans sépulture » و « العاهر الهيبة La Putain Respectueuse » ففي الأولى عرض لموضوع المقاومة وما تستلزمه من قيم تتصل بالالتزام (engagement) نحو الجماعة والرابطة التي يندرج الفرد فيها ، وفي الثانية تصوير أخاذ لتلك المشكلة الأليمة التي يندى لها جبين الإنسانية ، مشكلة معاملة الزنوج والشعوب الملونة . ولهذا فليس لنا أن ننتظر من مسرحيتنا هذه تلك العبارات المنحوتة المليئة بالمفارقات في أغلب الأحيان مما نراه واضحاً في بقية قصص سارتر وتمثيلياته . وإذا كان لنا أن ننشد فيها أفكاراً ، فلنلتمسها حية في أشخاص تجسدوها ، وكانت أفعالهم — أكثر من أقوالهم — خير تعبير عنها . وما من مراء في أن هذا النحو هو الأوفق انطباقاً على فن المسرح ، بوصفه فناً خالصا .

(١) Jean-Paul Sartre : Les Mains sales, Paris 1948 وقد ظهرت أولا في عددي مارس وابريل من مجلته « الأزمنة الحديثة Les Temps Modernes » ثم ظهرت في مجلد لدى الناشر جاليمار Gallimard . ويجب أن ننوه هنا ببراعة تمثيل فرانسوا بربيه الذي مثل دور هوجو خير تمثيل ، ولولا اشتغال هذا الفنان الشاب بالسينما لعد من مفاخر التمثيل المسرحي في العالم كله ، لا في تاريخ المسرح في فرنسا . فقد كان الحركة كلها ولكن في غير تصنع أو إفراط . كما لا يفوتنا أن ننوه بفضل الممثل لجيه André Luguet الذي مثل دور هيدرر فبرع في تصوير بروده ونزعته الواقعية ومكره العملي . وهو ينتسب إلى أسرة لجيه المشهورة في تاريخ المسرح الفرنسي .

وخلاصة هذه المسرحية أنه حدث فى بلد ، يغلب على الظن أنه من بلاد البلقان ، أن كان فيه صراع بين فريقين من أبنائه : فريق - يتزعمه الوصى على العرش - يدعو إلى التفاهم مع الدولة المحتلة (ألمانيا) ، والآخر اشتراكى النزعة يقاوم منتظراً الخلاص لنفسه ولبلاده على يد الدولة المعادية لتلك الدولة المحتلة (روسيا) ، وعلى رأسه هيدرر . فلما بدأ نجم الدولة المحتلة فى الأفول وبدأت الهزيمة تدب إلى دولتها الزاحفة رأى الفريق الأول أن يدور مع الشمس فيترضى الدولة المعادية (روسيا) . هنالك كان عليه أن يستجلب رضا الفريق الاشتراكى المعتمد على معونة الدولة المعادية والمؤتمر بأمرها ، فعرض عليه التحالف معاً فى وجه الدولة المحتلة . وهنا وقع الخلاف فى الرأى بين أبناء الفريق الاشتراكى . فنفر رأى أن الظروف تدعو إلى المسالمة فى هذه اللحظة مع الفريق الآخر حتى يتم النصر للدولة المحالفة لحزبهم ، وهنالك يكونون أصحاب الأمر المطلق فيتحكمون فى الآخرين كما يشاؤون . ونفر آخر يرى الخيانة كل الخيانة فى هذه المسالمة ، لأنهم يرون أن الأمر أمر مبادىء ، لا تحقيق منافع عملية أو بلوغ قصد مادى محدود . والنفر الأول عقد لواؤه لهيدرر Hoederer . لهذا رأى النفر الآخر أنه لابد من القضاء عليه حتى لا تقع تلك الخيانة ، فعقدوا العزم على اغتياله ، ووجدوا أن هذا الأمر يمكن أن يوكل إلى أحدهم وهو هوجو Hugo ، وإن توجسوا منه خيفة لأنه شاب نظرى من رجال الفكر لا العمل ، « لا هم له إلا اتخاذ مواقف خاصة ، ولأنه بورجوازى لا يعمل إلا إذا لذ له العمل ، ويهجر العمل من أجل نعم أولا » (ص ٢٧) « وهو فوضوى ، لكنه مع ذلك رجل يائس » كما نعته خصومه ، أعنى خلانه ورفقاءه فى الحزب ، وهو فى نظر نفسه « ليس من رجال النظر والفكر » ، بل هو قد برم بالكتابة ويريد أن يقوم بأفعال ، أفعال رائعة فيها مخاطرة ، وهو يريد أن يتحمل عبء مسئولية هائلة ، إلى درجة التضحية بحياته فى سبيل إنقاذ كرامته وعدم المساومة على مبادئه . وهو فى نظر زوجه « طفل عاقل . لكن الأطفال العقلاء . . . هم أولئك الذين يتكون منهم

ثوريون كأخطر ما يكون الثوريون . إنهم لا يقولون شيئاً ، ولا يختفون تحت المنضدة ، ولا يأكلون من الحلوى إلا حبة حبة ، بيد أنهم يجعلون المجتمع يدفع ثمن هذا غالياً » (ص ٧٠) .

صدر الأمر إلى هوجو إذن باغتيال هيدرر الزعيم الخائن فى نظر أولئك النظريين المتطرفين الحالمين . فاحتال على الفرص حتى وجدها سانحة لما عرف أن هيدرر فى حاجة إلى شاب متزوج ليتخذ منه كاتباً له وهو المتزوج وهو الشاب، فليعرض نفسه للعمل عندذلك الزعيم الذى تولى حراسته، فى مسكنه البعيد قليلا عن العاصمة ، رجال أشداء . ومضى عهد دون أن ينجز ما أمر به ، ورفاقه قلقون لأن أمر التحالف بين الفريقين المتنابذين صار قاب قوسين أو أدنى ، تخثوه على الإنجاز ، وحثته كذلك زوجه اللعوب التى تراها على المسرح ترتدى زياً كان البدع الخاص فى باريس آنذاك فى مقاهى ومواخير سان جرمان دى بريه والحى اللاتينى . لكنه استمر يتردد ويماطل ، حتى طال به الزمن واستطال ، إلى أن حدث أن دخل مكتب رئيسه هيدرر ذات يوم فوجده يقبل زوجه . هنالك لم يتمالك نفسه فأطلق عليه عيارات نارية أردت هيدرر قتيلا .

وهنا العقدة فى المسرحية كلها : هل قتل هوجو هيدرر تنفيذاً لذلك الأمر ، أو غيرة على شرفه ؟ وفى هذا نجد فى المسرحية عبارات بعضها فى داخل الحوار ، وبعضها أشبه ما يكون بالحديث النفسى وإن كان جواباً عن سؤال، تدور حول هذه العقدة التى هى عصب التمثيلية كلها فهو حيناً يقول: « لست أنا القاتل ، إنما الصدفة . . هى التى أطلقت ثلاث طلقات نارية » (ص ٢٤٥) ، ويستمر فى بيان حقيقة فعل الإنسان ، وإلى أى مدى هو مسئول منه ، وتحت أى تأثير يخضع الإنسان فى فعله لما يصدر منه . « فالفعل يمضى بسرعة مفرطة . يصدر منك فجأة دون أن تعرف ما إذا كان ذلك لأنك أردته أو لأنك لم تستطع إمساكه » (ص ٢٤) . ثم إنه صدر إليه

الأمر من الحزب . لكنه حينما فعل ما فعل لم يفكر في هذا الأمر : «فلم يكن ثمة أمر . إذ الأمر يتركك وحدك ابتداء من لحظة معينة . لقد تخلف الأمر حتى بينما تقدمت أنا وحدي وقتلت وحدي و . . لست أعلم بعد لماذا قتلت » (ص ٢٢) . وهو حيناً آخر يستعرض رأى رفاقه في عمله ، وقد انحازوا من بعد إلى الفريق الأول الذي حمل لواء دعوته هيدرر ، بعد أن كانوا يرون فيهم خونة ، لكنه النجاح العملي قد غشى على عيونهم فصاروا ينكرون فعلة هوجو وهم الذين أمروه بها ! وبلغ بهم الأمر حداً جعلهم يريدون اغتيال هوجو نفسه إذا لم يخضع نزعته « النظرية الخيالية » ، « المتطرفة » ، « لحكمتهم الصائبة » هذه . لكن هوجو رجل مبادىء ، وهو لا يحفل بكل هذه المساومات الرخيصة التي تؤدي إلى النجاح العملي في الحياة ، بل ينبذها ويحتقر كل من يلجأ إليها . فليفعلوا به إذن ما يشاؤون . هنالك تجلت له نبالة هيدرر القتيل ، لأنه شهيد مبادىء آمن بها حقاً . ولهذا بدا هوجو يحبه منذ تلك اللحظة التي رأى فيها من رفاقه ما رأى . « فشخص مثل هيدرر لا يموت صدفة ، إنما يموت في سبيل أفكاره ، في سبيل سياسته وأنه مسئول عن موته فإذا أنا اعترفت بجريمتي على رؤوس الأشهاد ، وإذا طالبت أن ألقب بلقب راسكولنيكوف (وهو بطل رواية « الجريمة والعقاب » لدوستويفسكي ويرمز إلى القاتل المتغلغل فيه طبع الإجرام ، لكن لأسباب فكرية روحية أو مبادىء معينة) وإذا قبلت أن أدفع الثمن الواجب أداؤه ، هنالك يكون هيدرر قد ظفر بالموت اللائق به » (ص ٢٥٩) .

ومن أجل هذا يرى هوجو أنه لم يقتل هيدرر (الحقيقي ـ أي رمز الخيانة للمبادىء) بعد ، «لا ، لم أقتله بعد ، إنما الآن أحسب سأغدو لقتله وقتل نفسي معه » (ص ٢٥٩) ويمضي هوجو قدماً ليلقى أولئك « الرفاق » الذين أصابهم « التعقل » والذين قرروا قتله إن لم يرضخ للتوجيه الجديد . فليقتلوه أو ليقتلهم جميعاً ، فهو الحر الأبي الذي لا يقبل في المبادىء أية مساومة مهما تؤد إليه من نجاح عملي في الحياة . وتختم المسرحية بقوله بكل إباء : «لا ، لست

قابلا للاسترداد » (ص ٢٦٠) أى للانخراط فى سلك هذه الجماعة بعد أن تشرب بالمبادىء عرض الحائط .

وفى هذا العرض الموجز يتبدى لنا لب المسرحية وهو الصراع بين الفرد المتوحد بعبادته ، السخى فى أفعاله ، الأبى فى مواقفه ، وبين ما يسميهم سارتر باسم « اللئام » أو « الأوغاد » Salauds فهؤلاء منافقون ، مطابعون للقاعدة العامة والعرف المألوف ، مساومون على مبادىء الشرف والكرامة فى سبيل الظفر بنجاح مادى رخيص ، يسلكون حياة آلية رتيبة مطردة المجرى ، بحيث يمكن أن تستبدل أى واحدمنهم بالآخردون أن يتغير شىء ، لأنهم يضربون جميعاً على قالب واحد ، ومثلهم مثل المصنوعات ذات الإنتاج بالجملة . أما الشخص الفريد فهو ذلك الذى يعزف عن « شخصيته » أى عما هو قالب ثابت ، كيا يفسح المجال أمام تلقائية الفعل وحرية الانبثاق وهو ذلك الذى يطرح ما يسمونه « الواجبات » ، أعنى تلك الأوامر التى تفرض على أفكارنا وعواطفنا نظاماً صناعياً وتقسرنا على الدخول فى قوالب تعسفية ؛ وهو ذلك الذى يدع ذاته ومنطقها الخاص . وكما قال هوجو فى هذه المسرحية : « أما الناس فلا يعنينى منهم ما هم ، بل ما يمكن أن يصيروه » (ص ٢١٢) .

وفى هذا توكيد لمعنى الحرية التى لا يحدها أى حد . فأفعالنا نفسها تنطلق من ذاتها دون أن يقهرها على ذلك ولا مجرد الباعث . فكل فعل هو مجانى تلقائى ، والوجود خال من الضرورة . والمهم هو الحدوث والإمكان . ذلك أن « كل موجود يولد بلا سبب ، ويستطيل به العمر عن ضعف منه ، ويموت بمحض المصادفة » (سارتر : « الغثيان » Nausée ، ص ١٩٣) ومغزى هذه المسرحية كلها يتلخص فى قول سان جوست Saint-Just : بنفس الأحجار تستطيع أن تبنى الحرية معبداً أو قبراً » .

خلاصة مذهبنا الوجودى

الزمان الوجودى

غاية الموجود أن يجد ذاته وسط الوجود . فالوجود نوعان : مطلق ومعين ، وكلاهما يطلق بعدة معان . أما المطلق فيمتاز خصوصاً بمميزات ثلاث أولها : أن تصوره أعم التصورات حتى إنه ليعلو على المقولات نفسها . وإذا كان كذلك ، فهو غير قابل لأن يحد ، لأن الحد إنما يتم بالجنس والفصل ، وفكرة الوجود لا تدخل تحت أى جنس ، ما دامت أعم الأشياء ، وليس لها فى ذاتها فصل نوعى ، لأنها غير متعينة أى تعين . وتلك خاصيته الثالثة ، إذ ما دام غير قابل لأن يحد ، فانه سيكون غير معروف الماهية ، ولكنه مع ذلك معروف الآنية ، لأنه الصفة الأولى كل الأولية .

ومن شأن هذه الخصائص الثلاث أن لا تقدم لنا عن الوجود المطلق فكرة واضحة ، مما كان مصدر الإشكال فى فكرته باستمرار . فالواقع أن الوجود المطلق ليس وجوداً حقيقياً ، لأنه إما وجود صرف فيه النظر عن كل تعين ولم نصل إليه فى الواقع إلا بوساطة التجريد عن الواقع ، وإما وجود كلى على هيئة الروح المطلقة أو « الصورة » . وهو أيضاً ، وإن كان أقرب إلى العينية ، نوع من التجريد ، إذ فيه يفنى الفرد فى كلى غامض لا نستطيع أن نحده إلا بواسطة الفرد . كما أن ما تضمنه من معان ، هى من خصائص الوجود الحقيقى ، قد فهم على نحو يسلبه هذا الطابع .

إنما الوجود الحقيقى هو وجود الفردية ، والفردية هى الذاتية ، والذاتية تقتضى الحرية والحرية معناها وجود الإمكانية .

ذلك أن الموجود المعيَّن على ثلاثة أنحاء : وجود الموضوع ، ووجود الذات، والوجود فى ذاته. أما وجود الموضوع فيقصد به وجود الموضوعات الخارجية عن الذات العارفة ، أى وجود الأشياء فى الزمان والمكان ، سواء أكانت هذه الأشياء روحية أم مادية ، واقعية محسوسة أم مثالية ذهنية. والخاصية الرئيسية لهذا النوع من الوجود أنه وجود أدوات ، أى أشياء يحيل بعضها إلى بعض ويستخدم بعضها من أجل بعض ، ثم إنه وجود ليس يعرف ذاته .

أما الوجود الثانى ، أى وجود الذات ، فميزته الأولى أنه يعرف ذاته . ففيه الأنا فى نسبة مع نفسه ، والإحالة فيه لا من الذات إلى الغير ، بل من الذات إلى الذات ، وهى إحالة لا تتسم بسمة الأداة ، بل بسمة التوتر الخفى والكلية الخصبة التى تحاول أن تفض مضمونها بواسطة الإيغال المستمر فى الاستبطان الذاتى . فوجود الذات إذن وجود شاعر بوجوده ، محيل إلى نفسه . وقد سمينا الوجود الأول وجود موضوع لأنه وجود بالنسبة إلى ذات، أما إذا صرفنا النظر عن هذه النسبة ، فإن هذا الوجود يسمى الوجود فى ذاته ، وهو المسمى أحياناً ، خصوصاً عند « كنت » باسم الشيء فى ذاته، وهو وجود لا يبرره شيء ، وخير ما يقال عن فكرته إنها فرض محدد ، قصد به إلى وقف المعرفة الإنسانية عند حد معلوم ، ليس عليها ولا لها أن تتجاوزه. ولهذا فإنه ينتسب بالأحرى إلى نظرية المعرفة ، مما يعفينا من البحث فيه هنا فى مذهبنا الوجودى هذا .

لم يبق إذن إلا وجودان : وجود الذات ووجود الموضوع . فهل نرد الأول إلى الآخر ، كما فعلت المادية ؟ أو نرد الموضوع إلى الذات ، كما فعلت المثالية ؟ لا هذا ولا ذاك . إذ وجود الذات لا يمكن أن يفهم مستقلا عن عالم الموضوعات الذى فيه تحقق الذات إمكانياتها عن طريق الفعل واستخدام الذوات الأخرى كأدوات فى سبيل هذا التحقيق ، لأنه لا بد لها أن تظهر

فى عالم تبذل فيه حريتها وتنتقل فيه ما هيتها من الإمكان إلى الواقع . أجل ، إن هذا سيؤدى إلى سقوطها ، ولكنه سقوط ضرورى ليس فيه معنى القدح ، وإلا بقيت إمكانية معلقة على هيئة وجودية ممكنة . ولا معنى للإمكان ، إن ظل دائماً معلقاً . كما لا نستطيع من ناحية أخرى أن نرد وجود الذات إلى وجود الموضوع لأن فى هذا قضاءاً على الذاتية ، إذ تصبح الذات موضوعاً من جملة الموضوعات فى العالم ، وفى هذا إلغاء لجوهرها . ولك أن تسأل بعد هذا : ولماذا لا نعدها موضوعاً من جملة الموضوعات فى العالم ؟ أو ليست الذات الواحدة فى مقابل ذوات أخرى لاتقل عنها؟ أو لسنا نضعها، لا كذات كلية واحدة ، بل كذوات عدة ، وإلا وقعنا فيما حاولنا تجنبه من رفض فكرة الكلى المطلق ؟

والجواب عن هذا يستدعى البحث فى معنى الذات التى نقصدها هنا .

أما الذات فهى الأنا المريد . والشعور بالذات إنما يتم فى هذا القول : أنا أريد . ولكى يجد المرء ذاته ، فعليه أن ينشدها فى فعل الإرادة ، لا فى الفكر كفكر ، أى كحالة لا كعملية. ومن هنا كان الخطأ الأكبر فى مقالة ديكارت المعروفة. لأن الفكر كفكر لا يمكن مطلقاً أن يؤدى إلى الوجود، وبالتالى إلى إثبات وجود الذات، اللهم إلا إذا فهمنا الفكر بمعنى فعل الفكر، فبهذا وحده يمكن إنقاذ مقالة ديكارت . ولكنه إنقاذ لا يمكن أن يفيده فى شىء ، لأننا سنكون حينئذ بإزاء مصادرة على المطلوب الأول أو بإزاء تحصيل حاصل على أقل تقدير . لأن معنى هذه المقالة سيكون فى هذه الحالة: أنا ، أنا الذات المفكرة ، موجود . ولن نكون حينئذ بإزاء انتقال من الفكر إلى الوجود ، بل انتقال من الذات إلى الوجود ، أو ، والمعنى واحد، من الوجود إلى الوجود ، اى أننا هنا بإزاء تحصيل حاصل .

إنما يتم الشعور بالذات حقاً فى فعل الإرادة ، كما لاحظ مين دى بيران بحق : فهو شعور بالأنا المريد ولما كانت الإرادة تقتضى الحرية ولا تقوم

إلابها ، فالشعور بالذات يقتضى الشعور بالحرية . ومن هنا فإن الذات والإرادة والحرية معان متشابكة يقتضى بعضها بعضاً . ولذا فإن الشعور بالذات يزداد بمقدار ازدياد الشعور بالحرية . والذات الحقة ، الذات البكر التى تستمد وجودها من الينبوع الصافى للوجود الحقيق ، هى الذات الحرة إلى أقصى درجات الحرية ، الحاملة لمسئوليتها بكل ماتتضمنه من خطر أو قلق أو تضحية

لكن الحرية تقتضى الإمكانية ، لأن الحرية تتضمن الاختيار ، وكل اختيار هو اختيار بين ممكنات . فإذا كان جوهر الذات فى الحرية ، فماهيتها تقوم إذن فى الإمكانية . وهذه الإمكانية ليست مطلقة ، أى خالية من كل تحقق ، بل لابد لها من أن تتحقق . ومعنى تحققها أن تختار من بين الممكنات حتى إذا ما تم الاختيار ، انتقلت الذات من حالة الحرية إلى حالة الضرورة والضرورة هنا هى تحقق الإمكانية على هيئة وجود فى العالم . ومن هنا أيضاً تثبت ضرورة وجود الذات فى العالم بين أشياء .

نحن إذن بإزاء نوعين من وجود الذات : ذات مريدة حرة لا تحتوى غير إمكانيات لم يأن لها أن تتحقق بعد ، وذات قد اختارت فحققت بعض إمكانياتها ، وهى فى طريقها إلى تحقيق الكل ، إن أمكن . ووجود الذات على النحو الأول هو ما يسمى باسم الوجود الذاتى للمكن ، ولما كانت هذه الإمكانيات جوهر الذات وماهيتها فيمكن أن يسمى باسم الوجود الماهوى . وهو وجود يمتاز خصوصاً بالحرية المطلقة . والصلة فيه ليست صلة بين ذات وأخرى أو بين ذات وأشياء فى العالم ، وإنما هى صلة بين الذات وبين نفسها أما الذات التى اختارت فيتحقق وجودها على هيئة الآنية ، أى الوجود — فى — العالم بين أشياء .

والوجود الحقيق الأصيل للذات هو الوجود الماهوى ، لأن الصلة فيه بين الذات وبين نفسها . وهذه الذات إذن فردية إلى أقصى حدود الفردية وهذه الفردية المطلقة ، أو هذا الأنا ، هو إذن الوجود الأصيل الذى أصدر

عنه فى كل أفكارى وأفعالى . وهى حينئذ فى حالة عزلة كاملة ، وحيدة مع مسئوليتها الهائلة ، شاعرة بأن لها معنى لا نهائياً ، شعوراً يصدر إليها من كون حريتها مطلقة . وهى حال تقرب من تلك التى نشدها كبار الصوفية وعبرت عنها القديسة تريزا الأبلية فى قولها : « أنا وحدى مع الله وحده » والوجود الحق إذن هو هذا الوجود الذاتى ، أما الوجود الموضوعى ، أعنى الوجود بين الموضوعات والحياة على غرار الموضوعات ، فوجود زائف ، لأنى لا أكون فيه مالكا لذاتى ، بقدر ما تكون الأشياء مالكة لى . والسقوط يأتى من الاتصال بأكبر عدد من الموضوعات . فالشرف فى مرتبة الوجود يتناسب تناسباً عكسياً مع الاتصال بالغير أو بالأشياء .

والمهم فى كل ما قلناه حتى الآن عن وجود الذات أن نفهم أن ثمة وجودين وجوداً للذات على هيئة إمكانية تنتقل إلى الواقع بفضل الحرية ، فبواسطة الحرية التى للذات الممكنة تختار الذات بعضاً من أوجه الممكن وتحققه عن طريق الإرادة ، وهذا التحقق العينى يتم فى العالم ، ويسمى حينئذ بالآنية . وهذه الآنية نوع من التفسير والفهم ، كما يقول هيدجر ، للوجود الممكن ، أعنى عرض ما فيه ، لأن فى هذا كيفية وجودها ، أى إنها لا تتم إلا على هذا النحو ، وإلا لما كان ثمة تحقق ، وبالتالى لم تكن ثمة آنية . والمصدر الذى عنه تصدر الآنية فى تفسيرها للوجود الممكن هو الزمان . ولهذا قال كل محاولة لفهم الوجود عامة ، والآنية بوجه خاص ، بدون الزمان محاولة فاشلة . فالزمان هو الشرط الأساسى فى تكوين الآنية ، وهو العامل الأصل فى انتقال الوجود إلى حالة الآنية ، والزمانية حالة جوهرية للوجود المتحقق ، أى للآنية . وعلى هذا فلابد لنا ، لكى نفسر حقيقة الوجود عامة أن نلجأ إلى الزمان فنفسر الوجود من ناحيته ، وسنرى حينئذ أن الزمان يمكن أن يفسر به الطابع الأصلى للوجود ، لكل ما فى الوجود .

وعدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة فى إخفاق كل ما قال به الفلاسفة من مذاهب فى الوجود حتى الآن ، والذين حاولوا منهم إدخال

الزمان — إلى حد ما — فى تفسيرهم لبعض أنحاء الوجود ، لم يفهموا الزمان بمعناه الحقيقى ، بل كانت لديهم عنه فكرة إما مبتذلة زائفة وإما ناقصة . ذلك أنهم فهموا الزمانية بمعنى الوجود « فى الزمان » ووفقاً لهذا قسموه أقساماً : فقسم من الوجود يخضع للزمان ويجرى فيه كأحداث الطبيعة والتاريخ ، وقسم لا يخضع له ولا يرتبط به كالنسب الرياضية . وكل هذا فى داخل هذا الوجود . ثم قسموه قسمة ثنائية أخرى إلى وجود فى الزمان ، هو الوجود الفانى ، ووجود فوق الزمان هو الوجود الأزلى الأبدى ، وبينهما هوة حاول البعض اجتيازها بسلسلة من المتوسطات ، وقال البعض الآخر إنه ليس من الممكن عبورها .

والوضع الصحيح عندنا أن نفهم الوجود على أنه زمانى فى جوهره وبطبيعته . وتبعاً لهذا فان كل مايتصف بصفة الوجود لابد أن يتصف بالزمانية . وليس معنى الزمانية مجرد الوجود « فى الزمان » ، وكأن الزمان إطار يجول فيه الوجود ، كما ينظر عادة إلى المكان فيخلط بين الزمان والمكان بل نقول فضلا عن هذا إن مايدعون أنه « فوق الزمان » أو « خارج الزمان » هو أيضاً زمانى ، مادمنا نعزو إليه صفة الوجود . وصفة الزمانية إذن تطبع كل موجود وتشيع فيه ، كروحه الحقيقية ، فإذن فى وهى المقوم الجوهرى لماهية الوجود ، والعامل والفاعل فى تحديد معناه .

وتفسير الوجود على هذا النحو فيه ثورة لا تقل فى عنفها وخطر نتائجها عن تلك التى قام بها كوبرنيك فى علم الفلك . فاذا كان كنْت قد نعت مذهبه النقدى بأنه ثورة كوبرنيكية فى نظرية المعرفة ، فإذن فى وسعنا أن ننعت مذهبنا هذا بأنه ثورة كوبرنيكية فى علم الوجود .

وكل ثورة تبدأ بهدم الأوضاع السابقة ، لذا كان علينا أن ننقد عارضين ما قاله الفلاسفة من قبل فى الزمان ، وغرضنا من هذا النقد ليس سلبياً كله بل هو إيجابى فى أهم نتائجه ، وذلك بأن يكون النقد أداة لاستخلاص

المشاكل والشكوك التي يتضمنها موضوع النظر ، ثم لوضعه بعد في الوضع الصحيح المؤدي إلى تحقيق الغاية ، وهي عندنا هنا تفسير الوجود على أساس الزمان .

وللمذاهب التي وضعها السالفون من الفلاسفة في الزمان يمكن أن ترد إلى ثلاثة رئيسية : المذهب الطبيعي ويمثله أرسطو الذي حلل الزمان تحليلا يمكن أن يعد الصورة العليا لتفسير الزمان والوجود المرتبط به عند الأقدمين ثم المذهب النقدي ، أي المتصل بنظرية المعرفة ، وهو الذي أقامه « كنت » وسار عليه من تأثره حتى نهاية القرن الماضي ، والثالث هو المذهب الحيوي الذي فصله برجسون . هذا في داخل ميدان الفلسفة ، أما في الفزياء فثمة مذهبان رئيسيان : المذهب المطلق ، ويمثله خصوصاً نيوتن ، والمذهب النسبي الذي وضعه اينشتين .

ومن هذا البحث النقدي نستطيع أن نستخلص النتائج العامة التالية :

١ — أن الزمان نوعان : زمان فزيائي ، وزمان ذاتي وسنسميه بعد بالزمان الوجودي .

٢ — أن مشكلة الزمان مرتبطة تمام الارتباط بمشكلة الوجود بوجه عام ، وسنرى أن الزمان عامل جوهري مقوم للوجود

٣ - أن الوجود وجودان : وجود الذات ، ووجود الموضوع ، ولكن الوجود الأصيل — بالنسبة إلى الإنسان على الأقل — هو وجود الذات ، حتى إننا سننتهي في آخر الأمر إلى قصر الوجود على وجود الذات .

٤ — أن المقولتين الرئيسيتين اللتين يتعين بهما الوجود هما الواقع والإمكان وتبعاً لهما ينقسم الوجود إلى وجود ماهوي ، وآنية .

٥ — أن الحرية هي الصفة الأولى لوجود الذات ، وهذا يستخلص

من النتيجة السابقة أى كنتيجة لفكرة الإمكان كما بيناها ، والصلة بينها وبين الواقع .

٦ — أن مشاقّة الوجود لنفسه يجب أن تعد المسلّمة الأولى التى على أساسها يجب أن يوضع كل مذهب فى الوجود والأخلاق ، وأن فكرة التوتر هى الفكرة التى يجب أن تسود كل نظرة وجودية وأخلاقية .

٧ — أن العقل المنطقى ليس هو الملكة الوحيدة التى يستطيع المرء بها أن يدرك حقيقة الوجود الحى . تلك أهم النتائج ، والناظر إليها يلمح فيها القسمات العامة لمذهب فى الوجود .

إن الشعور بالوجود لا يكون قوياً عن طريق الفكر المجرد لأن الفكر المجرد انتزاع للنفس من تيار الوجود الحى وانعزال فى مملكة أخرى تذهب منها الحياة المتوترة الحادة ، ولا يسودها فعل وحركة ، بل صيغ خارجية عن الوجود الحى لا تنبض بدمه . إنما يتم هذا الشعور حقاً فى حالة الفعل الباطن المنشب أظفاره فى الحياة المضطربة ، فى حالة التجربة الحية التى نستطيع فيها أن نكون على اتصال مباشر بالوجود فى توتره . وهذا إنما يتم بملكة خاصة غير العقل ، لسنا ندرى كيف نسميها ، ولعل خير لفظ يعبر عنها هو الكلمة العربية « وجدان » ، على أن نفهم هذا اللفظ بمعنى الملكة التى نعانى بها الوجود بما هو عليه فى نسيجه المتوتر على حال المعاناة وقوة الإرادة . وقد استعملنا كلمة « معاناة » لكى نزيل فكرة العيان والرؤية ، وندل على أننا هنا بإزاء إدراك لا يتم إلا فى تجربة حية مباشرة ، لا يراعى فيها نسبة بين ذات وموضوع ، بل استبطان مباشر من الذات لنفسها . ومن أهم نتائج القول بهذه الملكة إزالة المشكلة الكبرى فى نظرية المعرفة ، مشكلة الذات والموضوع ، وهى مشكلة لم تستطع فكرة الإحالة المتبادلة فى ظاهريات هسرل أن تحلها ، لأنه استعان بفكرة الماهيات الخالصة ، وهى فكرة تعود بنا إلى الصور الأفلاطونية ، وفى هذا إمعان فى التجريد ، مع أننا نريد الوصول

إلى العينى المتقوم قدر المستطاع ، فضلا عن أن نصيب الموضوع لايزال كبيراً كما أن التجربة المحيلة ذات طابع عقلى تجريدى واضح ، أما نحن فنرفض المشكلة على أساس أنها مشكلة تتصل بالوجود الفزيائى ، لا بالوجود الذاتى لأنه إذا كانت ثمة إحالة فى هذا الوجود الأخير ، فذلك إنما يكون من الذات إلى الذات ، فلامعنى بعد للانقسام إلى ذات وموضوع ، فضلا عن أن التجربة هنا مباشرة فيها تحضُر الذاتُ نفسَها بلا واسطة من صور أو كليات .

والوجدان يكون إذن عالماً للإدراك يختلف تماماً من عالم الإدراك الذى يكونه العقل ، ولكن ليس معنى هذا أنهما مستقلان تمام الاستقلال ، بل عالم الإدراك العقلى فى خدمة عالم الإدراك الوجدانى ، وبهذا نود أن نفهم ما ينسب إلى العقل من وظيفة إيجاد الأدوات والآلات . فنحن نفهم هذا على أن عمل العقل يختص بالوجود الفزيائى ، والوجود الذاتى انما يتحقق ما به من امكانيات فى العالم ، أى فى الوجود الفزيائى ، بأن يتخذ من الأشياء أدوات للتحقيق ، والعقل هو الذى يصنع هذه الأدوات ، فالعالم العقلى اذن مهيأ لخدمة العالم الوجدانى .

وموقفنا من العقل هنا ليس موقف تحقير لشأنه ، بل العكس ، نحن نريد التفرقة الدقيقة بين ميدانه وميدان غيره ، وليس فى هذا أى معنى من معانى التقويم .

أما عن تحديد طبيعة الوجدان من الناحية الفسيولوجية ، وهل هناك حقاً ملكة قائمة بذاتها من هذا النوع — فأمر لا نحسبنا بحاجة الى الخوض فيه ، أولا لأن تحديد المراكز العقلية جسمانياً قد ثبت أنه مستحيل ، وثانياً لأن فكرة الملكات فكرة عتيقة عُفّى عليها من زمان بعيد ، فلامعنى لإثارتها بالنسبة إلى الوجدان .

والإدراك بواسطة الوجدان يتم وفقاً لمقولات خاصة ، تختلف تماماً عن مقولات العقل ، وهى التى لم يعن الفلاسفة بغيرها حتى الآن . ولوضع لوحة

هذه المقولات يجب أن يراعى الطابع الديالكتيكي لكل ما هو موجود ، لأن الوجود كما قلنا نسيج الأضداد ، وكل ما فيه يتصف بصفة التقابل ، لأن الإمكان حين يستحيل إلى فعل لا يفقد بهذا طابع الممكن ، والممكن جامع بين النقيضين لأن الإمكان بمعناه الحي الحقيقي لابد أن يشمل القطبين المتنافرين ، وإلا فلا معنى للإمكان حينئذ . فكل موجود يتردد إذن بين قطبين متنافرين يضمهما في داخل ذاته . وهذا الاستقطاب هو في سياقه وتطوره ما نسميه بالديالكتيك فالفارق بين الاثنين أن الأول منظور إليه من ناحية السكون ، والثاني من ناحية الحركة ، فالديالكتيك هو الانسياق الحركي للاستقطاب . والديالكتيك عندنا غيره عند هيجل ، لأنه عند هيجل منطق عقلي ، وعندنا أنه الانسياق الوجودي الصادر عن العاطفة والإرادة ، وهذا الطابع العقلي للديالكتيك عند هيجل هو الذي أفسد عصبه الحقيقي أعني التعارض ، مما اضطره إلى فكرة الرفع ، التي هي المنفذ الواهي لمنطق هيجل ، ولو كان جريئاً في منطقه ، لاحتفظ له بالطابع الحركي على الدوام . ونحن نحتفظ للديالكتيك بهذا الطابع إلى أقصى درجة ، لأن العاطفة والإرادة والفعل بوجه عام تمتاز بالحركة المستمرة وللدة الدائبة السيلان والتغير الشامل للأضداد .

فلا مناص إذن من أن نجعل للديالكتيك هذا الطابع ، وسنسميه باسم التوتر . فالتوتر معناه قيام المتقابلين مع بعضهما في وحدة لا يتخللها سكون أو توقف .

لهذا كان لابد للمقولات من أن تمتاز بالتقابل ، ثم بالتوتر . ولذا سنجد لوحتها مكونة من زوج زوج ، ولكل زوج وحدة متوترة فيها جمع معاً للمتقابلين مع الاحتفاظ بما لهما من استقطاب في أوج شدته ، ولذا لن نسمي الوحدة باسم جديد ، بل باسم مركب من المتقابلين معاً حتى يحتفظ تماماً بهذا التوتر .

وقد انتهينا إلى وضع هذه اللوحة من تأمل الأحوال السائدة المحددة

لكل ما عداها بالنسبة إلى كل من العاطفة والإرادة ، ولذا انقسمت أولا إلى قسمين : واحد خاص بالعاطفة ، والآخر خاص بالإرادة . وكل منهما ينقسم بدوره ثلاثة أقسام ، وكل قسم من الثلاثة يتركب من متقابلين ووحدة متوترة ، فلدينا إذن ثلاث مرة أخرى — مما يكون ثمانى عشرة مقولة ، هي :

عاطفـــة

أصل :	تألم	حب	قلق
مقابل :	سرور	كراهية	طمأنينة
وحدة متوترة :	تألم سار	حب كاره	قلق مطمئن

إرادة

أصل :	خطر	طفرة	تعالى
مقابل :	أمان	مواصلة	تهابط
وحدة متوترة :	خطر آمن	طفرة متصلة	تعال متهابط

ويجب أن يلاحظ هنا أن كلمة « أصل » لا يقصد منها أن المقولة المقابلة مشتقة منه ومتفرعة عنه ، بل كلا الأصل والمقابل إيجابى ، وكلاهما محدد للآخر ، مما يتبين بوضوح فى الوحدة المتوترة التى فيها تؤكد إيجابية كلا الطرفين المتقابلين بكل ما فيهما من نفور وتناقض .

والمجال هنا ليس مجال دراسة هذه المقولات من الناحية النفسانية ، فان بحثنا هذا بحث فى علم الوجود لا صلة له بشىء من هذا . إنما يتجه نظرنا إلى بيان مدلولها الوجودى ، أعنى معناها من حيث تكوين طبيعة وجود الذات المفردة . فلنأخذ فى بيان كل منها من هذه الناحية بإيجاز .

أما التألم فشعور الذات بأن شيئاً يحدها فى وجودها العينى . فهى تريد

أن تحقق إمكانياتها فى العالم الذى قذفت به ، لأن الاتجاه الأصيل فيها هو تحقيق الإمكانيات بقدر الوسع والطاقة ، وتحقيق الإمكانيات يصطدم بالغير ، لأنه لا يجرى فى داخل الذات وحدها ، بل لابد أن يجرى فى الغير ، وإذ كان ذلك كوسيلة لإثراء الذات بأفعال جديدة . فإذا ما لاقت ، وهى بسبيل هذا التحقيق ، مقاومة تألمت . وهذا يوضح لنا الأحوال المعروفة عن الألم مما لاحظه النفسانيون دون أن يستطيعوا تفسيره من الناحية الوجودية ، وأولها أن التألم يزداد مقداره ونوعه تبعاً لازدياد الرقى فى سلم الكائنات . فهذا يفسره النفسانيون على أنه راجع إلى رقى الشعور كلما علا الكائن فى سلم التطور ، وهذا ليس من التفسير فى شىء ، إنما هو ترديد لنفس المعنى بعبارة أخرى . أما نحن فنفسره من الناحية الوجودية على أساس أن الرقى فى سلم التطور معناه تحقيق الكائن لإمكانيات أكبر، نوعاً ومقداراً ، والتحقيق يلقى مقاومة من جانب الغير ، وإذن فكلما ازدادت الإمكانيات التى ستحقق ازداد الألم الناتج تبعاً لزيادة المقاومة . ولذا نرى البدائى أقل تألماً من المدنى المتحضر ، والتطور فى داخل كل حضارة شاهد صادق على ما نقول ، إذ نحن نعلم أن عصر المدنية فيه يتألم الناس أكثر منهم فى عصر الحضارة ، ففى الحضارة اليونانية يشاهد ازدياد الشعور بالألم فى العصر الهلينى : فبدلا من هذه النظرة الباسمة المقبلة على الحياة التى اتسم بها اليونانى فى العصر الهومرى ، نرى فى العصر الهلينى وجوهاً شفها السقم . وفى الحضارة الأوربية نشاهد الظاهرة بعينها : فالعهد السابق على الثورة الفرنسية كان عهد إشراق وسعادة أكبر من العهد التالى لها ، حتى لنرى القرن التاسع عشر عبارة عن سلسلة من المتشائمين ابتداء من شوبنهور وإدورد فون هرتمن ونيتشه حتى بودلير ودوستويفسكى ، وإلى اليوم عند هيدجر . وتفسير هذا هو على نحو ما قلنا فقد ازدادت إمكانيات الإنسان القابلة للتحقق بواسطة النهضة الصناعية ، ففتحت المجال واسعاً أمام تحقيق أكبر عدد من الإمكانيات وبالتالى لملاقاة أكبر مقاومة ، وتبعاً لهذا معاناة أوفر قسط من التألم . وبهذا المعنى يمكن أن يفسر قول روسو : إن الحضارة تسلب المرء السعادة .

فالتألم مصدره الحد من تحقيق الإمكانيات ، هو شعور من الذات الماهوية بأن ثمة مقاومة تمانيها من جانب الغير وهي تحقق ما بها من إمكانيات . ولما كان تحقيق الإمكانيات الطابع الأصلي لوجود الذات على هيئة الآنية ، فإن التألم إذن طابع أصيل للوجود الذاتي .

وهو يتدرج تبعاً لمقدار المقاومة ونوعها . وبهذا يفسر معنى التضحية وجودياً ، إذ العلة في سموها هو شرف الموضوع الآتية منه المقاومة ، وليس تضحية الجزء في سبيل الكل ، كما تدعى النظرة النفسانية المبتذلة .

والتضحية تكون الدرجة العليا للتألم . ولهذا فإنها في النقطة التي يجتمع فيها أعلى تألم مع أعلى سرور ، فالأطراف في تماس كما يقال . إذ لا يشعر المرء بألم خاص كما في الأحوال الأخرى للتألم ، كما يشعر بسرور خالص على النحو المعاني في لحظات السرور ، إنما هي تجمع بين الناحيتين وتفنيهما في نوع من الوحدة ، لو عمقت لكانت وحدة التوتر : فالشهيد الذي يعلو جبينه الأسف الباسم هو الذي يحقق هذه الوحدة المتوترة بين الألم والسرور ، والمثل التاريخي الواضح عليه سقراط الذي كان باسماً في أشد لحظات المحنة . في هذه الوحدة المتوترة يبلغ الشعور بالذاتية والحرية أوجه لأنها جامعة بين النقيضين أو الضدين ، فهي تعبر إذن عن نسيج الوجود الحي أدق تعبير .

والتضحية هي نقطة التلاقي بين الألم والسرور مما يفضي بنا إلى التحدث عن السرور . وتفسيره عندنا وجودياً هو أن الأصل هو الوجود الماهوي . وينتقل إلى الآنية بواسطة تحقيق الممكنات ، وتحقيق الممكنات هو الفعل ، والفعل إذن توكيد لإمكان ، وفي التوكيد شعور بالذاتية ، إذ فيه نقل لها من القوة إلى الفعل ، وكل ما يشعر بالذاتية على نحو ليس به مقاومة هو السرور . ويزداد السرور تبعاً لازدياد تحقيق الإمكانيات ، ويكون نوعه وفقاً لنوع ما يحقق منها . والدرجة العليا للسرور هي تلك التي تملك فيها الذات نفسها بكل ما وسعها تحقيقه من إمكانيات . وهي حالة تصل أوجها في الإيثار

المحقق لأقصى الإمكانيات الذاتية مع إغناء أكبر قدر من الذوات الغيرية في نفس الآن . وواضح أن الإيثار يلاقى التضحية في وحدة الألم السار ، ففي كليهما طابع التوتر الصادر عن تعارض وتقابل في الاتجاه .

وبالإيثار قد انتقلنا إلى الثالوث الثاني في مقولات العاطفة ، وهو المكون من الحب والكراهية في وحدة متوترة هي الحب الكاره ، لأن الإيثار يتضمن معنى الحب بالنسبة إلى الغير ، وذلك حين ينتقل الشعور من الذات المفردة إلى ذوات أو أشياء مغايرة . ولكن ليس معنى هذا أننا قد انتقلنا بهذا من الذات الوجودية إلى الغير الوجودي ، بل بالعكس تماماً ، فلا زلنا هنا في نطاق الوجود الذاتي . والحب بالمعنى الوجودي هو امتصاص الذات للغير وإفناؤها له في داخلها ، والدافع إليه تملك الغير كأداة لتحقيق الممكن ومن هنا ارتبطت به فكرة التملك الخاص ، مما يسمونه الاخلاص في الحب أو الأمانة في الزواج إلى آخره ، لأن في هذا تحقيقاً للوجود الذاتي على نحو أكمل . ولهذا فان الحب في الدرجة الأولى منه شعور باتساع الذات ونموها وفي أعلاه بتعمقها وانتشارها مع وحدتها حتى تشمل كل الغيرية ، كما هى الحال في الحب الصوفي الالهي ، وليس لهذا غير معنى واحد هو أن الذات قد اتسعت بوجودها حتى انتظمت كل شيء . ولما كان الحب كما فسرناه إفناء المعشوق في الذات ، فانه يتصف أولا بأنه لا يشترط فيه التبادل . وثانيا بأنه على ارتباط وثيق بالخلق والانتاج ، أي بغريزة النسل .

ولكن الحب في الدرجة العليا منه يصير أثرة ، لأنه شعور الذات بأنها وحدها الموجودة حقاً ، مما يولد إحساساً بالكراهية لكل ما عدا الذات . ولذا فقد أصاب من حللوا الكراهية بربطها بالحب ، حتى قال نيتشه : إن الحب الأعمق هو أسمى كراهية .

والقمة العليا التي يجتمع فيها أسمى حب مع أعلى كراهية هي « الغيرة » ، لأنها جامعة لأعمق محبة بالنسبة إلى المحبوب ، وأشد كراهية لما عداه . وهي لهذا حب كاره ، فهي إذن الوحدة المتوترة بين الحب والكراهية .

ولو نظرنا إلى هذا الثالوث الثانى وقارناه بالثالوث الأول لوجدنا أن هذا كان يقول بمجرد التحقق للإمكانيات على صوره الآنية ، أما الثالوث الثانى فيزيد عليه رغبة الذات فى العلاء بنفسها باستمرار وتحصيل تحقيقات فى الوجود أتم . وهو لهذا قوة دافعة بالذات إلى إغناء نفسها حتى تبلغ أقصى درجة ممكنة لتمام التحقق الفعلى ، ونزوع مستمر نحو بلوغ هذه الغاية ، ومن هنا امتاز بالحركة الدائبة وبالخلق والإيجاد ، وليس للغريزة الجنسية معنى غير هذا من الناحية الوجودية . والثالوث الأول يعبر عن أشياء كائنة بالفعل ، أى يشير إلى تحقق مضى وكان ، بينما الثانى ينبىء عن تحقق لم يأت بعد وسيكون ، أى أن الأول مطبوع بطابع للماضى ، والثانى بطابع للمستقبل . ومن هنا نرى أن الزمانية طابع ضرورى لهذين الثالوثين الكاشفين للذات عن طبيعة وجودها ، ونقول ضرورى لأن الشعور بكل ثالوث منهما لا يتم إلا وفقاً لهذا الطابع : فالحب رأيناه دائماً يشير إلى آت لم يحقق بعد ، وإلا انتهى ووقف ولم يكن ثمة حب . والألم والسرور يدلان على تحقق قد كان ونتج عنه هذا الشعور اللاحق . فكل من هذه الثالوثين يكشف إذن عن طابع الزمانية كعنصر داخل فى تركيب الوجود .

وإذا كان الثالوث الأول قد كشف عن الماضى ، والثانى عن للمستقبل ، فسنجد الثالث يكشف عن الحاضر .

والقلق من أهم الأحوال العاطفية التى عنى بدراستها كيركجور وفى أثره هيدجر . وخلاصة تحليلهما أن القلق يكشف عن العدم . ونستطيع أن نفسر هذا بأن نقول إن الوجود الماهوى حين يصير متحققاً فى العالم ، تفقد الآنية بهذا السقوط فى العالم بعضا من إمكانياتها إذ لا تتحقق هذه الامكانيات حتى بالنسبة إلى شىء واحد ، وبالتالى ستظل ثمة أشياء لم تتحقق . فالآنية إذن باعتبارها فى العالم يعوزها شىء ، وهذا العوز أو النقص هو العدم الذى يشعر به الانسان فى حال القلق ، إذ نشعر حينئذ بانزلاق كل الموجود ونحن

من بينه . ولكن ليس معنى هذا أننا نقوم بعملية تجريد سلبي كيما نبلغ العدم ، بل الشعور بالعدم في حال القلق يأتي قبل كل نفي وسلب .

ولكن القلق لا يكشف لنا عن هذا الجانب السلبي وحده ، بل يكشف لنا أيضا عن جانب إيجابي . ذلك أن العدم ناشيء عن تحقق إمكانيات دون أخرى ، وبدون العدم إذن لن ينكشف لنا الوجود العيني ، لأن الشرط في التحقق هو نبذ إمكانيات وأخذ أخرى تتعين في الوجود الحاضر في العالم . وهذا النبذ هو الفعل الناشيء عنه العدم . وهذا العدم هو الأصل في كل نفي وسلب تقوم به في داخل الوجود ، وهو العنصر المكون للطابع الديالكتيكي لهذا الوجود العيني .

ولأن القلق يشعرنا بالعدم فإنه يرتبط بالحاضر ، ويقوم في الآن ، لأن الشعور في هذه الحالة لا يتعلق بلحظة ذات كيان ، بل ببرهة لاسمك لها إطلاقاً وهي ما نسميه باسم الآن . وإذا زاد القلق وبلغ أوجه ، شعرنا بأن الزمان قد وقف نهائياً ، وهذا الشعور بوقوف الزمان هو الشعور بالآن ، لأن الآن لا تجري فيه حركة . ومن هنا أيضاً ارتبط القلق بالسرمدية ، وذلك عن طريق الآن .

وموقفنا من العدم في حال الموت خصوصاً يجب أن يكون موقف « حب المصير » الذي دعا إليه نيتشه ، وذلك بأن نعد هذا العدم الذي يقلق منه عنصراً جوهرياً في تركيب الوجود في العالم كما رأينا . فتتولد لدينا طمأنينة من ناحية ما يقلق « منه » . أما الطمأنينة بالنسبة إلى ما يقلق « عليه » فيمكن أن تأتي بالرضا عما تحقق بالفعل من إمكانيات ، و لرجاء في تحقق أكبر قدر ممكن ، وبهذا الرجاء تأخذ الطمأنينة طابعاً حركياً . ومن هنا نستطيع أن نقول إن الوحدة المتوترة للقلق والطمأنينة توجد في حالين بوجه خاص : حال القلق من الموت ، وحال الطمأنينة في الرجاء ، وإن كان التوتر ليس قوياً كل القوة في كلتا الحالتين .

أما طابع الزمانية فى حال الطمأنينة فهو « الآن » ، إذ نشعر إبانها بتباطوء الزمان .

وبهذا ينتهى بياننا لمقولات العاطفة . ومنه يمكن أن نستنتج :

١ — أن كل مقولة تكشف عن جانب من الوجود : فالثالوث الأول عن الوجود بعد أن تحقق ، والثانى عنه وهو ينزع إلى التحقق ، والثالث عنه فى حالة التحقق الفعلى على هيئة الحضور بالفعل .

٢ — أن كل جانب من هذه الجوانب يشير إلى طابع للزمانية باطن فيه بطونا ضروريا : فالأول يشير إلى الماضى ، والثانى إلى المستقبل والثالث إلى الحاضر .

٣ — أن الزمان ، تبعاً لهذا ، طابع جوهرى للوجود يعين كيفياته ، ويحدد طبيعة أحواله .

٤ — أن التوتر هو التركيب الأصلى للوجود ، وفيه يبلغ الشعور بالوجود — وذلك إبان وحدة التوتر — أعلاه ، فتكون الذات على اتصال بالينبوع الحى للوجود .

٥ — أن أحوال العاطفة أحوال وجودية تعبر عن أحوال للوجود الذاتى فى حال التحقق .

فالعاطفة إذن حال معبرة عن الوجود الذاتى فى تحققه العينى — حال وجدانية لا فكرية ، بمعنى أن الذات فيها مشتبكة مع نفسها مما ييسر لها إدراك الوجود على نحو أتم ، إذ ليس من شك فى أن الشعور بالوجود فى حال الألم مثلا ، أقوى منه فى حال المعرفة بالألم ، إذ فى الأول اتصال مباشر بين الذات والوجود ، بينما هنا فى حال المعرفة اتصال غير مباشر .

والحال أظهر فى الإرادة منه فى العاطفة : إذ الإرادة قوة للوجود الذاتى بها يحقق ما فيه من إمكانيات على هيئة وجود بالفعل فى وسط الأشياء

والذوات الأخرى . وهذه القوة مصدرها الحرية التي للذات في أن تعين نفسها بتحقيق إمكانياتها ، فتختار من بين الممكن أحد أوجهه وتنفذه بواسطة القدرة . وهذا الاختيار ليس معرفة بالأفضل ، إنما هو فعل تعلق بأحد أوجه الممكن وهذا الفعل أولى قد تصاحبه معرفة وقد لا تصاحبه .

ولما كان الممكن لا نهاية له ، وكان التقابل صفة جوهرية في كل موجود كانت الإرادة في حالة عدم تيقن بالنسبة إلى ما يجب عليها أن تتعلق به من أوجه الممكن ، فلا يبقى أمامها حينئذ إلا أن تخاطر بأخذ أحد الأوجه ، وإلا التاث عليها الأمر ، وتوقفت عن الاختيار ، وبالتالي عن التحقيق لهذا كانت المخاطرة الفعل الأول للإرادة ، وكان الخطر أول مقولاتها . وفعل المخاطرة فعل لامعقول ، ومع ذلك فهو وحده المؤدي إلى تحقيق الوجود ، لأن تحقيق الوجود يستدعي المخاطرة ، ولذا قال نيتشه : « الحياة بوجه عام معناها الوجود في حال الخطر » وفصل نظرياته في هذا بطريقة عامة غامضة نستطيع نحن أن نوضحها وفقاً لمذهبنا هذا في كون الوجود مليئاً بالأضداد المتساوية في درجة الإمكان ، ولذا فإن اتخاذ أحد أوجه الممكن ينطوي بالضرورة على مخاطرة ، ولابد من اتخاذ أحد الأوجه حتى يتم تحقيق الممكن وبالتالي تحقيق الوجود . وكلما قل نصيب تعين أوجه الممكن من اليقين ، زاد قدر الخطر . وعدم اليقين يزداد قدره كلما ازدادت قيمة الفعل . فالخطر إذن طابع ضروري للوجود يزداد قدره وفقاً لازدياد قدر الفعل . ولهذا فإن صاحب الأفعال الجليلة هو المخاطر الكبير ، ومن لا يخاطر ، لا يظفر بشيء

والمخاطرة تتم بفعل واحد لا نستطيع أن نعين فيه أجزاء ، ولذا فإنها تتم في « الآن » ، وتشعر بطابع الحضور في الزمانية ، ومن هنا أيضا تشعر بالسرمدية . وبهذا نستطيع أن نفسر أقوال كبار الساسة والقواد الذين يتحدثون عن الأفعال التي تنطوي على مخاطرة كبرى بأنها ستقرر مصائر أمم لألف سنة مثلا . فهذا الشعور صادر عن الشعور بأنهم يخاطرون

بفداحة ، والمخاطرة تتم فى الآن . ويقوى الشعور بالآن بقدر درجة المخاطرة وبالتالى هم يشعرون بنوع من السرمدية .

وهذا الشعور بالسرمدية هو الذى نجده فى مقابل الخطر، أى فى الأمان إذ نحس فيه بعدم التغير . ولاضير على الذات من الشعور بالأمان ، إنما الضرر من أن يكون مصدره وهماً . فالخطر الخالص مستحيل التحقيق ، والأمن الخالص مضاد للوجود الحى ، فلم يعد غير الخطر الآمن هو الذى يكفل للذات الوجود وتحقيق الإمكانيات فى حرية ومسئولية .

غير أن الانتقال من مخاطرة إلى أخرى لايتم بطريق الاتصال ، بل منفصلاً أى لابد للذات فى سيرها أن تثب من فعل آخر . ولهذا فان المقولة الثلاثية الثانية للإرادة هى مقولة « الطفرة » .

ويدعونا إلى القول بالطفرة أن الوجود عندنا مكون من ذوات كل منها قائم بنفسه ، مغلق عليه فى داخل ذاته . وقد يكون فى مذهبنا هذا تجديد لفيثاغورية عفى عليها الزمان ، ولكن هذا لن يزيدنا إلا جسارة فى توكيد هذا الانفصال فى طبيعة الوجود . فمذهبنا هو أن الوجود مكون من ذوات منفصلة تمام الانفصال ، قد غُلّق من دونها كل باب يفتح مباشرة على الأخرى ، ولا سبيل بعد هذا للاتصال إلا عن طريق الوثبة من الواحدة إلى الأخرى .

والأصل فى هذه الطفرة أن الذات فى تحقيقها للإمكان لابد لها من الاتصال بماهيتها ، أعنى بوجودها الماهوى ؛ كما لابد لها من الاتصال بالغير ، ولما كان بينهما هوة ، لم يكن الاتصال ممكناً إلا بالطفرة . والطفرة هنا نفهمها بالمعنى المطلق، أى الذى لا يستلزم أى وسط تجرى فيه، وإلا وقعنا فى الاتصال

ولكى نفهم كيف تتم الطفرة على هذا النحو ، لابد من القول بفكرتين: اللامعقول ، واللاعلية .

أما اللامعقول فيدعونا إلى القول به طبيعة الوجود نفسه ، إذ هو يتضمن كما رأينا العدم ، كعنصر مكون له ، والعدم يناظره اللامعقول من الناحية الفكرية . وقد أتت نتائج العلم الأخيرة مؤيدة لما نقول به من حيث اللامعقول ثم من حيث اللاعلية ، بل لم يقتصر الأمر على هذا إنما امتد أيضاً إلى فكرة المتصل . فقد أثبتت أخيراً نظريةُ الكم وجودَ الانفصال في تركيب الضوء والمادة على السواء ، كما انتهت إلى هذا أيضاً الميكانيكا التموجية على الرغم من محاولاتها الفاشلة للتوفيق بين المتصل والمنفصل بإضافة الموجة إلى الجسيم كما أثبتتا أيضاً أن الجبرية العلمية قد عفى عليها ، ولم تعد ثمة وسيلة لتفسير التأثير عن بعد إلا بالقول بنوع من الطفرة . وإذا كان الأمر على هذا النحو فيما يتصل بالذرات المادية « غير الواعية » ، أفليس من الأحرى أن يكون كذلك أيضاً بالنسبة إلى هذه الذرات الواعية ، التي هي الذرات العاقلة ؟

وليس معنى هذه الإهابة بالفزياء أن مذهبنا لا يكون صحيحاً بدونها ، فإن علم الوجود سابق على الفزياء وعلى أي علم آخر .

غير أنه لابد مع ذلك من المواصلة مع الطفرة ، والضرورة هنا ناشئة عن ضرورة الفعل . وهذه المواصلة نوع من التوقف تقوم به الذات في طفراتها ، توقفت موقت من أجل طفرات جديدة .

ولكن على أي نحو يتم الطفور ؟

هنا تأتي المقولة الثلاثية الأخيرة فتحدده لنا على أنه طفور متعال ، لأن في تحقيق الإمكانيات سمواً وارتفاعاً بالذات وإغناءً لمضمونها ، وهذا التعالي خالق فعال مهاجم باستمرار . فلا نقول كما قال هيدجر في فلسفته المستسلمة ، إن الوجود قد سُلِّم لنفسه ، بل نقول إن الوجود ظافر بإمكانياته متحققةً في حركة مستمرة : إذ هو محاولة الذات أن تعلو على نفسها بأن تغزو مواضع جديدة على الدوام . وهو إذن تعال موجه ، يتجه نحو شيء ليس بعد . ولذا يتجه نحو المستقبل ، ويعبر إذن عن الآن المقبل .

وهكذا نرى أن المقولات الثلاثية الثلاث المكونة للإرادة تتصف بآنات الزمان الثلاثة هي الأخرى : الخطر يتصف بالحاضر، والطفرة بالماضي، والتعالي بالمستقبل ، كما رأينا من قبل تماماً في حالة مقولات العاطفة .

ولو نظرنا في الفارق بين العاطفة والإرادة من حيث الكشف عن طبيعة الوجود وجدنا أنهما يعبران معاً عن وجهي الوجود : فالإرادة تعبر عن وجه القوة ، أو الوجود كقوة ، والعاطفة عن وجه الحال ، أو الوجود كحال . والفارق بين القوة والحال أن القوة فعل ، والحال انفعال ، القوة لتحقيق الإمكان ، والحال للتحقق بالإمكان .

وبهذا ينتهي بيان المقولات .

والمقولات تفضي بدورها إلى وضع منطق جديد ، يقوم على نفس المبدأ مبدأ التوتر . فنحن نرفض مبدأ عدم التناقض الذي يقوم عليه المنطق العقلي لأنه لا يعبر عن حقيقة الوجود الواقعي، هذا الوجود الذي يقوم على التناقض والتمزق والجمع بين الأضداد ، فمن الواضح أن هذا المبدأ قد أخفق في كل ما يدخله الزمان ، فلم ينجح إلا في العلوم العارية عن الزمان وهي الرياضيات ، وهي التي يميل المنطق العقلي ، كما هو طبيعي ، إلى التشبه بها اليوم .

وليس المجال هنا مجال تفصيل هذا المنطق الجديد ، الذي نسميه منطق التوتر ، في مقابل منطق اتفاق الفكر مع نفسه ، وما هي أقسامه وكيف يدرك على أساسه الوجود الذاتي ، وما لهذا من نتائج على أعظم جانب من الخطر فيما يتصل بالكشف عن هذا . الوجود إنما نجتزىء هنا بذكر الأصول العامة التي يقوم عليها .

وأولها أن الزمان يجب أن يكون داخلا في التقويم المنطقي للحقيقة الوجودية ، وبالتالي يجب أن ندخل العدم إلى جانب الوجود في كل موضوع منطقي ، واتحاد الوجود واللاوجود في موضوع واحد هو ما نسميه

باسم التوتر . والتوتر إذن هو طابع الوجود الذاتى ، ولذا كان منطق هذا الوجود منطق التوتر .

والتوتر إذن نقيض الهوية ، لأن هذه تنشد المتساوى والمؤتلف ، والتوتر ينشد اللامتساوى والمختلف ، ذلك أن منطق الهوية يميل إلى جعل الصلة بين الموضوع والمحمول صلة مساواة أو مايقرب منها ، مما وجد صورته العليا فى المنطق الرياضى .

والنتائج لهذا عديدة ، وأولها فى نظرية الحمل ، فعندنا أن الحمل ليس إضافة محمول إلى موضوع ، إذ الوجود أو الصفة الوجودية ليست مجموعة مقادير يضاف بعضها إلى بعض ليتكون منها شىء ، وإلا لكان فى ذلك أوهام عدة : أولها أن الجمع لا يتم إلا بين وحدات من نوع واحد ، ونحن هنا نجمع بين مقادير من أنواع مختلفة ، فالحيوانية غير النطق من حيث النوع ، وثانيها أن الجمع لا يتكون عنه شىء جديد ، بينما نحن نرى الانسان يختلف فى جوهره عن الحيوان وعن النطق . فالحكم إذن ليس عملية جمع إنما هو تعبير عن حال واحدة يلبسها الوجود دفعة واحدة ، هو وحدة من الوجود واللاوجود لا تقبل التجزئة بحال . والحمل هو التحقق منظوراً إليه من ناحية القول أو اللوغوس ، ولما كان التحقق يدل على خلق ، فالحمل يدل على خلق ، وبالتالى يتضمن الجدة .

وبفكرة الجدة هذه نستطيع أن ننقذ المنطق من تحصيل الحاصل الذى تردى فيه حتى الآن ، إذ التوتر يدل على التحقق ، والتحقق فعل ، والفعل خلق ، وبالتالى يدل على جدة .

وعلينا إذن أن نلغى مبدأ المنطق التقليدى كله ، وهو : اتفاق الفكر مع نفسه ، ونستبدل به هذا المبدأ ، ألا وهو : توتر الوجود مع ذاته الخالقة باستمرار .

وتبعاً لهذا نحن نقسم الأحكام إلى قسمين : أحكام وجودية ، وأحكام هوية . الأخيرة هي القائمة على مبدأ الهوية ، وليس فيها جدة ، ولا قيمة لها من الناحية الوجودية ، بل كل قيمتها من الناحية اللغوية أو العقلية ، لأنها من نوع التحليل . أما الأحكام الوجودية فهي المعبرة عن واقع أوحال يكون فيها الوجود دفعة واحدة .

وعلينا بعد هذا أن نقسم الأحكام من حيث « الزمانية » ، بدلا من تقسيمها كما في المنطق العقلي من حيث الجهة ، فعلينا أن نقسمها من حيث الزمانية إلى : أحكام حضور ، ومضي واستقبال . ولابد من تعيين الزمانية في كل حكم ، وإلا كان ناقصاً فلا معنى لقولي : سقراط فان ، إذا لم أتبعه بقولي : حاضراً ، أو ماضياً ، أو مستقبلا . وهذه الزمانية ملحوظة في كل حكم ، وإن لم تكن دائماً ملفوظة .

والصلة بين الموضوع والمحمول ليست صلة تداخل أو تضمن أو إضافة ، بل هي عندنا صلة متوترة تمثل حالا واحدة للوجود . فالصلة بين سقراط وفان في المثال السابق صلة حال وجودية فيها سقراط كوجود متصف بها ، واتصافه بها ليس زائداً على ذاته ، بل صفته من عين ماهيته .

أما تقسيم القضية من حيث الكم فلا يعني الأحكام الوجودية في شيء ، لأن هذه لا تنظر إلى المحمول ، أو الموضوع على أنه ذو كم . ولكن الأمر على غير هذا بالنسبة إلى التقسيم الثالث للأحكام ، أعني من حيث الكيف . فإن فكرة السلب فكرة رئيسية في شرح الوجود ، وهي التعبير العقلي عن العدم الذي قلنا عنه إنه عنصر جوهري مقوم للوجود منذ كينونته . ولكننا نختلف في فهمه عن المنطق التقليدي . فإن منطق التوتر يفهمه على أن كل موجود تنقصه إمكانيات لم تتحقق وهذا النقص يعبر عنه بحكم سلبي . والسلب نوعان : مطلق هو الدال على استحالة الوصف بالنسبة إلى الوجود الماهوي للذات المعينة ، وسلب مقيد هو الدال على الإمكانية غير المتحققة وهذا الأخير هو الجدير بالعناية حقاً .

والسلب عندنا له نفس المرتبة التي للإيجاب . فلا يدرك أحدهما بغير الآخر ، لأن المتقابلات تكون وحدات لا انفصام لها .

ويمتد أثر هذه النتائج إلى كل مسائل المنطق ، مما ينتهي إلى وضع منطق جديد شامل يستطيع الكشف عن حقيقة الوجود والعامل الرئيس في تكوينه هو إدخال الزمان في مسائله . فبإدخال الزمانية في المنطق ندخل التوتر والخلق : التوتر لأنه الجمع بين السلب والإيجاب ، والسلب معناه الوجودي لعدم ، والعدم مصدره التناهي والتناهي أصل الزمان ، فالسلب ناشىء إذن عن الزمان والعدم أيضاً شرط التحقق في الوجود ، لأن التعين لا يتم إلا بالسلب والتحديد وهذا هو العدم . أما الخلق فلأن الزمان أصل العدم ، والعدم شرط الوجود .

وهنا نصل إلى النقطة الحاسمة في مذهبنا الوجودي ، وهي فكرة العدم .

فالناس قد أدركوا من قديم الزمان أن العدم معقد الصلة بين الزمان وبين الخلق ، وإن كانوا فهموا المسألة على أنحاء مختلفة كل الاختلاف يمكن مع ذلك أن ترد في النهاية إلى اثنين : النظرة الفلسفية والنظرة الدينية . والنظرة الأولى تحاول استبعاد فكرة العدم ، لذا لم تعن بتحليل مضمونه كثيراً ، وفهمته خصوصاً بمعنى السلب في المنطق العقلي ، وعني به برجسون من أجل إلغاء فكرته . ويلاحظ على كلامه هنا أنه لا يزال ينظر إليه بمعنى السلب العقلي ، إذ يقول إنه يأتي بنوع من التجريد المستمر ، ولكن هذا غير صحيح لأنني في حالة القلق الصادر خصوصاً عن فكرة موتي الخاص ، أشعر بزوال الوجود دفعة واحدة ، والعدم — كما قلنا — ليس تصوراً عقلياً بل هو شيء يقتضيه مجرد الوجود العيني نظراً إلى نبذ إمكانيات وأخذ أخرى . ويتمشى مع مذهب برجسون الفاسد في العدم مذهبه في الإمكان ، مما أدى إلى إخفاقه في فهم الزمان لأن الزمان يجب أن يفهم مرتبطاً بالعدم والإمكان . لكن جاء هيدجر من بعد فعني ببيان المدلول الوجودي الميتافيزيقي للعدم ، بوصفه التناهي المطلق .

أما مذهبنا نحن فهو أن القصور فى فهم طبيعة العدم قد نشأ عن نفس ظاهرة الخلط التى حدثت بالنسبة إلى فكرة الزمان ، إذ خلط بينه وبين الخلاء فتصور على نحو مكانى . والفهم الصحيح إنما يأتى وفقاً للنظرية التى أدلينا بها خاصة بطبيعة الوجود . فقد قلنا إن الحقيقة الواقعية مكونة على هيئة انفصال، والوجود إذن مكون من وحدات منفصلة بينها هوات لا يمكن عبورها إلا بالطفرة . فنقول الآن إن هذه الهوات هى العدم نفسه فى وجوده الموضوعى . ولا يجب أن يفهم من هذه الهوات أنها خلاء ، فنحن لا نفهم شيئاً اسمه الخلاء بالمعنى العادى المفهوم . فالهوات الموجودة بين الذرات فى الوجود الفزيائى تناظرها هذه الهوات الموجودة بين الذوات فى الوجود الذاتى . ولما كانت هذه الهوات بين الذوات هى الأصل فى الفردية ، فى وسعنا أن نقول إن العدم هو الأصل فى الفردية .

ولما كانت الذاتية الفردية تقتضى الحرية ، كنتيجة لها ضرورية ، فى وسعنا أيضاً أن نقول إن العدم هو الأصل فى الحرية .

وفكرة العدم مفهومة على هذا النحو من شأنها أن تحل الإشكالات التى أثيرت حوله دون جدوى حتى الآن ، كما أنها فكرة خصبة فى وسعنا أن نفسر بها سر الوجود كله :

فهى تضمن لنا أولا أن العدم عنصر جوهرى مكوّن للوجود ، والعدم والوجود يكونان معاً نسيج الواقع ، وليس منهما من يسبق الآخر زماناً أو رتبة أو علية ؛

وهى ثانياً تضفى هالة من النور على كل الأفكار التى أدلينا بها حتى الآن فالعدم كما رأينا هو الأصل فى الفردية أو العكس ، وفكرة الحرية تقوم على فكرة الفردية أو العكس ، وفكرة التوتر مصدرها أيضاً فكرة العدم ، لأن التوتر لا يتحقق كما قلنا إلا من مزيج من الوجود واللاوجود أى العدم ، وأخيراً نجد أن فكرة الإمكان مصدرها فكرة العدم ، لأن الإمكان أصل الفعل ، والفعل لا يتم إلا بطفرة الذات فى الغير ، وهى طفرة لا تقوم بها الذات

إلا الآن محض عدما . ومن هنا نرى أن الأفكار الرئيسية الموجهة لنا في مذهبنا الوجودي ، وهي الفردية والتوتر والإمكان ، ترتبط كلها بالعدم أوثق ارتباط وكأنه إذن البؤرة التي يشع منها النور على المذهب كله .

وفي وسعنا بعد هذا أن نجيب عن هذا السؤال: لماذا كان ثمة وجود ولم يكن عدم ؟ قائلين إنه سؤال لا معنى له بعد . إنما السؤال الجدير بالوضع بعد هو : ما العلة الفاعلية لهذا الاتحاد بين الوجود والعدم من أجل تكوين الآنية ؟

والجواب القاطع عندنا هو : إنها الزمان .

فلولا الزمان لما اتحد العدم بالوجود ، وبالتالي لم تكن الآنية لتتكون ، أي الوجود العيني بوجه عام . لهذا كان الزمان خالقاً . ولا آنية إذن إلا وهي متزمنة بالزمان . ومن هنا كان علينا أن نجد خواص الآنية في الزمان ، وهي خواص يمكن إجمالها في ثلاث : المنفصل ، والتوتر ، والإمكان .

أما صفة المنفصل فتدعونا إلى وصف تركيب الزمانية بالانفصال ، بمعنى أن الزمان مكون من وحدات منفصلة عن بعضها البعض . ومن الخطأ كل الخطأ القول بالاتصال في الزمان .

والسر في هذا الخطأ اعتبارات نفسية وأخرى فزيائية ، أما الفزيائية فهي تصور الحركة تصوراً إمكانياً . ولما كان الزمان مقدار الحركة ، فلابد أن يصور على غرارها ، وهي تقتضي التماس ، فلا بد أن يكون في الزمان اتصال ومن العجب الذي يستنفد كل عجب أن يعرف الزمان مع هذا بأنه « عدد » الحركة ، مع أن العدد هو الكم المنفصل أي هو المنفصل بعينه . وفضلا عن هذا فإن الفزياء المعاصرة لم تعد تقول بالاتصال ، فلا يمكن أن تقوم فكرة الاتصال في الزمان إذن على اعتبارات فزيائية .

أما الاعتبارات النفسانية فترجع إلى فكرة الذاكرة ، إذ قال برجسون إن الذاكرة ملكة كلية قبلية تربط بين الأفعال في الشعور بطريقة متصلة ، وفرق بين الذاكرة كمادة ، والذاكرة الحقيقية التي تصور تياراً متصلا . غير

أن هذا التصور لوظيفة الذاكرة غير صحيح ، فقد أثبت بيير جانيه أن الذاكرة ترجع إلى الفعل المؤجل ، ومعنى تأجيل الفعل حدوث انقطاع فى تيار الصور والذكرى الخالصة التى يقول بها برجسون لا أساس لها . والواقع أن نظرية برجسون فى الذاكرة إنما تقوم على نظريته فى المدة ولا تقوم على الوقائع النفسية ، وفى هذا دور ظاهر . فالاعتبارات النفسية هى الأخرى لا تسمح لنا أيضاً بهذا التصور للزمان على أنه متصل .

والسؤال الذى يجب علينا أن نضعه بعد ، هو : إذا كان الزمان على هذا النحو ، فكيف نفرق فيه بين ماض وحاضر ومستقبل ؟ والجواب عليه يرتد بنا إلى نظرية الوجود الماهوى وهو ينتقل إلى حال الآنية بواسطة دخول الزمان فيه . وهذه العملية تتضمن ثلاثة أدوار : الإمكان ، والفعل والتحقق بالفعل ، أما الإمكان فمعناه أن الوجود الذاتى فى حالة إضمار وتصميم لما يمكن أن يكون عليه ، وهو سابق على الواقع بالضرورة لا كما يزعم برجسون ، والفعل يمثل دور جريان التحقيق للممكن ، أى يدل على شىء يجرى حدوثه ، أى يدل على الحضور المباشر ، أما بعد التنفيذ فإننا نكون بإزاء الفعل وقد تحقق ، أى بإزاء شىء قد كان . فهذه العملية تتضمن إذن : الفعل بوصفه ممكناً « سيكون » والفعل بوصفه حادثاً يجرى كائناً ، والفعل بوصفه شيئاً « قد كان » . — « وسيكون » معناها المستقبل ، « وقد كان » معناها الماضى ، « وكائن » معناها الحاضر . وبهذا المعنى نفرق بين ماض وحاضر ومستقبل ، فآنات الزمان الثلاثة ذوات معان وجودية خالصة .

ولو عدنا الآن إلى لوحة المقولات لاستطعنا أن نفهم لماذا ارتبطت كل مقولة بحالة زمانية .

ومادام كل وجود فعلا ومادام كل فعل يقتضى التزمن بالزمان ، فكل وجود متزمن بالزمان .

أما وضع السرمدية فى مقابل الزمان فوهم لا مبرر له . إذ لا وجود إلا مع الفعل ، ولا فعل إلا مع الإمكان ، ولا إمكان إلا للفعل ، ولا فعل

إلا وينتهي إلى تحقيق شيء فعلا. والإمكان ، والفعل إزاء التحقق ، والتحقق فعلا هي آنات الزمان . فلا وجود إذن إلا بالزمان . وكل وجود يتصور خارج الزمان هو وجود موهوم . ومصدر القول به محاولة الإنسان القضاء على الجزع من الزمان — وهي محاولة لا صلة لها بحقيقة الوجود الحي ، وعلينا أن نتجنبها . فكل إحالة إلى وجود غير زماني ، إحالة إلى اللاشيء .

وجود أو لا وجود ، تلك هي المسألة هنا أيضاً .

فإن كان وجود ، فلابد من الزمان ، أما من دون الزمان ، فليس ثمة وجود . ولا واسطة بينهما .

أما عن الأولية بين آنات الزمان ، فالرأي بإزائها قد انقسم كما هو طبيعي إلى ثلاثة مذاهب : مذهب يقول بفكرة الحاضر السرمدي . ولذا يجعل الأولية والأولوية معاً للحاضر ، ومذهب يجعلها للماضي وإليه ينسب المؤرخون وأصحاب النزعة التاريخية بوجه عام ، ومذهب يجعلها للمستقبل ويمثله أصحاب النزعة الدينية ، خصوصاً كيركجور وهيدجر .

أما نحن فلا نذهب إلى القول بتفضيل آن على آن ، بل نؤكد وحدة الآنات الثلاثة وحدة تامة في تكوينها الزمانية الأصيلة الحقيقية . أما الزمانية الزائفة فهي تلك التي تتعلق بأحد هذه الآنات دون الآخر . ذلك أن فكرة التوتر في الوجود تقضي علينا بهذا .

ومن هذا البيان لطبيعة الزمان قد انتهينا إلى الكشف عن حقيقتين رئيسيتين : الأولى أن لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وأن كل موجود لابد متزمن بالزمان ، وتلك هي ما نسميه تاريخية الوجود . والثانية أن كل آن من آنات الزمان مكيف بطابع إرادي عاطفي خاص ، فالزمانية إذن كيفية . وهاتان الحقيقتان معاً هما ما نعبر عنه بقولنا إن الوجود ذو كيفية تاريخية .

تلك هي الخطوط العامة لمذهب في الوجود جديد سنجعل مهمتنا في الحياة تفصيل أجزائه حتى نستطيع أن نحقق للإنسان هذه الغاية التي قلنا إنها غاية الموجود .

فهرس الكتاب

الكتب التي صدرت عن دار الثقافة ببيروت من مؤلفات

الدكتور عبد الرحمن بدوي

الزمان الوجودي

هموم الشباب

الحور والنور

من تاريخ الالحاد في الاسلام

الانسانية والوجودية في الفكر العربي

ارسطو عند العرب

شطحات صوفية

فن الشعر ارسطوطاليس

دراسات في الفلسفة الوجودية

الانسان الكامل في الاسلام



ذبیه کبر کجور



ادموند هسرل



مارتن هيدجر



کارل یسپرز



اورتيجا اى جاست



أونامونو



ألبير طاس



ژان پول سارتر